Ph. U. 427ᵘ

[Rückert]

<36629100150018

<36629100150018

Bayer. Staatsbibliothek

Hist. lit. 1870.

Hist. liter.

Ph U 273
427 u

R

Weltgericht
der
Philosophen
von
Thales, bis auf Fichte.

Ein Dialog
zwischen
Zeus, Merkur, und den Weisen aller Zeiten.

Gehört und niedergeschrieben
von
Karl Josef.

Neue Ausgabe.

Leipzig,
in der Sommerschen Buchhandlung.
1807.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Zeus. Merkur. Die Weisen aller Zeiten.

Merkur (der die Philosophen eben in den Olymp führet, sich den Schweiß von der Stirne trocknend).

Beim großen Herkules und seinen zwölf Mühseligkeiten! das heiße ich einen Transport! Wäre ich nicht bereits eine Deität und der Götterbote dazu, ich verdiente nach diesem Meisterstück allein eine glänzende Stelle im Olymp und den Titel des Götterbotens mit doppeltem Gehalte an Ambrosia und Nektar! Welche seltne Künste kostete es mich, diese alten, silberbärtigen, bequemen Herren aus ihrem Elysium und süßem Geschwätze, womit sie die Palmenhaine unten durchziehen, herauszutreiben! Welche kopfbrechende Sophistereyen, welche verfängliche Trugschlüsse warfen sie

meinem Antrage entgegen, um mich nach ihrer Art abzufertigen! Die skeptischen Köpfe, die schlimmsten unter ihnen, bezweifelten meine Sendung geradezu, und fast hätte es Noth gethan, o Zeus! deinen Adler und Bliz herabzuholen, und mit ihnen zwischen ihre eigensinnige Köpfe hineinzufahren, um meinem Auftrage Glauben zu verschaffen. — Doch das alles will noch wenig sagen. Aber die lebenden Philosophen — Lynceus! Fast kostete es mich mein gutes Paar Augen, diese berühmten Männer in ihrem heiligen Dunkel auszuspüren, — und diesen himmlischen Stab, sie von ihren Kathedern herab über die Erde zu treiben! — Wie sich das alles doch verändert hat! Weise sind Liebhaber der Weisheit geworden. Wer diese Männer, wie ehmals, in dem heiligen Athen, im öffentlichen Leben, in Sitten und Handlungen, in dem Munde der Nation, unter Menschen als Lehrer und Leiter durch Wort und That, wer sie nach diesen alten, ehrwürdigen Zeichen aufsucht, der mag sich nur immer die Laterne des Diogenes und ein ewiges Lämpchen dazu anschaffen. — O ihr hohen, reinlichen Hallen von Athen! Welche schmuzzige, düstere akademische Winkel mußte ich

durchwandern, wie oft und vergeblich fragen, um diese Hohenpriester Minervens auszukundschaften! Deine Eule, weise Minerva! fand ich allenthalben, aber leider! du selbst und die Grazien mit dir waren aus den finstern Irrsälen entflohen. Was das schlimmste ist, so dünkt sich in dieser überklugen Zeit jeder Tollkopf ein Philosoph zu seyn, und sucht den andern, was ihm dann auch nicht selten gelingen soll, an dunkler Wortweisheit zu übertreffen — Du siehst wohl, o Jupiter! daß unter solchen Umständen ein Mißgriff von meiner Seite leicht Entschuldigung verdienet. Denn ich für meine Person mache bekanntlich keine Profession von der Wahrheit und ihrer Freundin, der Philosophie. Hättest du lieber Minerven selbst hinabgeschickt. Beim Apollo! ich stehe nicht dafür, daß sich unter diesem Transporte mancher befindet, den die Weisheitsgöttin eben so wenig kennt, als er sie. Denn auch die Autorität des Gerüchtes kam mir nicht einmal zu Statten. Der Verständige zuckte auf meine Frage zweifelhaft die Achseln, und gieng ohne Antwort, lächelnd, davon, als wenn sich diese dort zu Landes von selbst errathen ließe. Knaben führten mich, mit erstaunlichen Lobeserhe-

bungen der großen Philosophen, die sie mir zu zeigen versprachen. Auf diese lustige Art fand ich nun die philosophischen Zeitgeister zusammen, die du hier im Sonnenglanze vor dir siehst. — Aber o Herkules! Jetzt begann erst für mich die ärgste Plackerey, die je ein armer Bote in der Ober- und Unterwelt erfahren hat. Wie diese Meister disputirten, opponirten, deducirten und in jeder Schlußform argumentirten, ja zuletzt gar mit Imperativen drohten, um sich von der Olympischen Reise loszumachen. Einige klagten über Schwindel und Kopfweh, und schwuren auf ihre Bücher, daß sie die transcendentale Reise nicht ohne Lebensgefahr machten. Einer suchte auf eine originelle Art durchzuschlüpfen, indem er mir durch eine Kette von Schlüssen demonstrirte, Gott wäre *in ihm*, er brauche also nicht erst nach ihm zu reisen. Ein anderer schwur mit einem fürchterlichen Schwure, das große Weltrad werde in demselben Augenblicke stille stehen, wo er den Katheder verlasse. Einen fand ich mit Verfertigung voluminöser Religionsbücher beschäftiget; und als ich ihnen sagte, daß gerade dieser Gegenstand vor dir sollte verhandelt werden; so erblaßte der arme

Mensch plötzlich bis über die Ohren, und versicherte mich, die Hand am Herzen, daß ihm in diesem Augenblicke doch so manches über diesen Punkt noch dunkel scheine; ja daß er, wenn er mir die Wahrheit gestehen wollte, über Gott bisher mehr geredet als gedacht hätte, und dergleichen Inkonsequenzen und Armseligkeiten mehr. Einige kupferfarbne Eudämonisten wollten, im Falle sie hier oben ohne Nektar ausgiengen, wenigstens einen kleinen Flaschenkeller mit sich nehmen, weil sie ohne Wein natürliche Atheisten wären. In jedem Sterne, an dem wir vorüberzogen, wollten die frommen Männer einkehren, klagten über Sodbrennen, über trockne Hälse, die ihnen das heftige Geschrey und Disputiren verursachten, mit dem sie, gleich einer Heerde schnatternder Schneegänse, durch die Luft zogen. Ueber die Alten habe ich wenig Ursache wegen der Reise selbst zu klagen. Pythagoras und Plato flogen gleich zwey heimischen Sonnen voran. Die Luft- und Feuerphilosophen folgten ihnen, jene gleich Luftbällen, diese gleich Irrwischen leicht hintennach. Aber die Atheisten, Physiker und Eudämonisten — großer Jupiter! war mirs doch, als zöge ich mit ihnen den ganzen

Erdball hinter mir nach. Lieber ein ganzes verdrossenes, seufzendes Heer Verliebter und an ihre Geldkisten geschmiedeter Geizhälse in den einsamen, goldleeren Orkus zu führen, als diese schwerfällige Geister in den Olymp!

Zeus. (lächelnd zu Merkur) Laß es, mein Sohn! hast du uns dadurch doch einen neuen glänzenden Beweis gegeben, daß du deines ehrenvollen Amtes werth bist. (zu den Philosophen) Ich habe euch, ihr Weisen aller Zeiten! vor meinen Thron berufen, um aus eurem Munde zu vernehmen, welche Vorstellung sich jeder von euch, von mir, dem ersten Wesen, gebildet. Ich verlange keine Lobsprüche. Zeus bedarf des Lobes der Sterblichen nicht. Dem Weisen aber ziemt es, aufgerichtet vor dem Throne der Götter zu stehen, und von ihnen nichts zu sagen, als was ihn der innere, forschende, wahrhaftige Geist gelehrt hat. Eben so wenig erwarte ich von euren Lippen die Aussprüche der Wahrheit. Die Tage der Sterblichen sind kurz, und ihr Wissen ist beschränkt. Wahrheit löhnet nicht immer die strengen Nachtwachen des strebenden, tiefforschenden Geistes. Ungewißheit ist von Anbeginn über manches verhängt; und zu manchem,

was er wissen kann, dringt der beschränkte Geist erst spät nach unzähligen Verirrungen. Der Schatz der Wahrheit, an dem Jahrtausende sammeln, ist nicht der Besitz und das Verdienst eines Einzigen. Ich hoffe zu sehen, wie unter irgend einer Gestalt jeder von euch einen schönen Beytrag geliefert hat; da es mir hierbey aber lediglich um das zu thun ist, was in euern Meinungen mich selbst, das erste Wesen, betrift; so könnt ihr euch in euern Antworten um so mehr etwas kürzer als gewöhnlich fassen. (Die Philosophen erheben ein verworrenes, unverständliches Geschrey.)

Merkur. Ruhig ihr Herren! das ist eine Sprache, die wir andern nicht verstehen. Stellt euch in eine Reihe, und sprecht nach dem Alter, nach der Ordnung euerer Schulen. (Er gruppiret sie) Die Luftphilosophen nicht so nahe an die Feuerspeyenden, wenn ich bitten darf. — Zurück ihr Neuern, was drängt ihr euch so übermüthig mit offenen Mäulern hervor? — Die Zeit zu sprechen wird an euch kommen. — So! — Da wir hier keine Historie lernen wollen, mag der Chronolog an meiner Ordnung so viel aussetzen, als es ihm beliebt. — Beginnt!

Thales (an Zeus gewendet) Wer du auch seyn magst, das erste der Wesen ist kein anderes, als das Wasser *). Ich mag die Natur fragen, und ihre Erscheinungen erforschen, wo und wie ich will, sie giebt mir doch stets nur dieselbe Antwort und dasselbe erste Element aus ihren Tiefen. Das Feuchte ist der allgemeine Lebensgeist der Dinge, keimt, wächst und blüht in der Pflanze und zeigt sich nicht weniger als das erste fruchtbare Prinzip der thierischen Zeugung. Die Wolken, die Luft — was sind sie anders, als verdichtetes und verdünntes Wasser? Ja, und selbst die hohe leuchtende Sonne am Gewölbe des Himmels athmet ihr reines Leben aus aufsteigenden Dünsten. Und so quillt mir dann dieses heilige Urelement des Seyns und Lebens in dem weiten Reiche der Natur allenthalben entgegen. Aus Wasser besteht jedes Wesen, und in dasselbe kehrt es im Kreislaufe der Natur, wie in den allgemeinen Mutterschooß, aufgelöset wieder zurück. — Uebrigens danke ich dem Schicksal, daß es mich als einen Menschen, und nicht als Vieh, als einen Mann und nicht als Weib, als einen Griechen, nicht

*) Aristot. Met. I. 5.

aber als einen Barbaren hat geboren werden lassen *).

Merkur. Mit deiner Erlaubniß. Bist du es nicht, der sich hauptsächlich durch Ueberlistung eines verschlagenen Esels seinen Ruhm erworben? Denn ihr Herren müßt mir, einem Layen, der sich gern auf seine Art für die Langeweile, die ihm eure gelehrte Antworten machen, entschädigen möchte, dergleichen Nebenfragen schon zu Gute halten.

Thales. Ich weiß nicht, ob das Histörchen der Mühe werth ist. In der That hoffe ich meinen Ruhm größeren Verdiensten zu verdanken, als jener List gegen einen listigen Esel. Indeß, ich will dir die Begebenheit erzählen. Ein Maulesel fiel zufälliger Weise bey dem Durchwaten eines Flusses mit dem Salzsacke, den er trug, in den Strom. Das Salz wurde naß, und der Esel leicht. Von dieser Zeit an tauchte sich der schlaue Gefährte des Momus, so oft er mit Salzsäcken den Fluß passirte, immer tief unter, womit dann der Eigenthümer sehr unzufrieden war. Ich rieth dem Letztern, seinen Langohr einmal

*) Laert. I. 53.

mit Schwämmen zu beladen. Er that es, und der Esel ließ von dieser Zeit an seine Unart *).

Merkur. Witzig genug; in der That! — Man erzählt, irre ich nicht, noch einige artige Anekdötchen von deiner Promotion zu einem der sieben Weisen.

Thales. Wahrscheinlich die Geschichte des Dreyfußes, den man mit Fischen aus dem Meere zog. Man trug ihn in den Tempel des delphischen Gottes. Apoll schickte ihn mit den Worten zurück: gebt ihn dem Weisesten der Griechen. Man überreichte den Dreyfuß mir; ich wies die Ehre von mir an einen andern, und so gelangte er endlich auch an den Solon. Dieser schickte ihn nach Delphi, weil, wie er sagte, der Gott der Weiseste sey **).

Merkur. Wohl gemacht! Denn was solltet ihr Herren auch mit einem Dreyfuß anfangen, auf den ihr euch zu setzen kein Recht hattet? Es war gerade so, als hätte man euch einen Stuhl mit durchbrochnem Sitze überschickt. Ihr würdet ihn, eurer Weisheit gemäß, ohne Zweifel mit eben der guten Art

*) Plutarch de solert. animal., Opp. Tom. II. p. 971.

**) Laert. I, 28.

wieder an Ort und Stelle zurückgeschickt haben.

Thales. Noch eine andere Geschichte trug das ihrige dazu bey, mir den Weisentitel zu ertheilen. Ein gewisser Bathykles, aus Arkadien, vermachte in seinem Testamente dem ersten aller Weisen eine Schaale. Auch diese kam zuerst an mich. Ich gab sie einem andern, und von diesem gieng sie weiter durch viele würdige Hände, kehrte aber endlich wieder zu mir zurück *)

Merkur. Sehr begreiflich! Beym Bacchus! was sollte man auch mit einer leeren Schaale thun? Wäre sie voll guten Mostes gewesen, ich wette, sie wäre gleich an den ersten Lippen sitzen geblieben. Diese Probe war also, dünkt mich, für Weise nicht eben fein genug.

Thales. Ich widmete die leere Schaale dem Didymäischen Apoll mit der Inschrift: Thales widmet mich dem Beherrscher des neleischen Volkes nach zweymaliger Empfangung dieser Belohnung seiner Verdienste.

Merkur. Ich fürchte, der Dichtergott hat sich an der leeren Schaale eben so wenig

*) Laert. I, 28.

ergötzet, als der Philosoph, der leichter mit trockner Lippe philosophiren möchte.

Thales. Noch gehört ein goldner Becher hieher, den ein Günstling des Krösus von diesem mit dem Auftrag empfieng, ihn dem Weisesten der Griechen zu übergeben. Auch dieses Ehrengeschenk suchte meine Person zuerst auf. Ich lehnte es bescheiden von mir ab; es gieng weiter und kam in die Hände des Chilon. Chilon fragte den Delphischen Apoll, wer weiser wäre als er, und bekam zur Antwort: Myson, der ihn dann auch behielt, als man ihm denselben übergab *).

Merkur. Wie billig! Wer wird auch einen goldnen Becher, von einem Könige ausgeboten, und von einem Gotte ertheilt, so leichthin ausschlagen? — Aber laß uns jetzt die sieben Sachen des Anaximanders hören, dessen Ungeduld man in seiner Miene liest.

Anaximander. Das erste Wesen begegnet dem Auge des Forschers nicht in dem eingeschränkten Kreise der Erfahrung. Heraustreten aus den Schranken der Dinge muß er, und aus einem idealen Standpunkte die Natur betrachten.

*) Ibid. I. 29.

Hier aber erscheint sie ihm als eine unaufhörliche Reihe von Zeugungen, als ein Unendliches. Wie kann nun das Eingeschränkte Quelle des Unendlichen seyn? Ihr seht wohl, meine Freunde, daß diese allgemeine Quelle selbst ein Unendliches in der Natur seyn muß *). Es kann nicht als diese oder jene Materie, es muß als Materie schlechthin, als alle Materie gedacht werden. Durch eine ewig waltende Bewegung in der Natur sondern sich die besondern Materien aus dem Unendlichen, treten zu einander, und bilden Körper. Diese ursprüngliche Scheidung und Vereinigung aber werden durch Kälte und Wärme bewirkt, denen von Ewigkeit her Zeugungskraft beywohnet. So entstanden die Himmelskörper und das Insekt, das im Grase hüpft. So entstand der Mensch mit allem, was sich in dieser großen Sphäre der Dinge um ihn her bewegt.

Aristoteles. Mit Gunst, Freund Anaximander! Du fassest dich, dünkt mich, ein wenig zu kurz. Wo bleibt doch dein Göttliches? Du begreifst, glaubte ich, Gott und die Welt mit philosophischer Konsequenz in Eins zusammen,

*) Aristot. phys. III. 4.

da freylich am Ende zwey Unendliche nicht wohl neben einander bestehen können. Allein ich höre jetzt, ganz erstaunt, von dir selbst über diesen wichtigen Punkt kein Wörtchen; ja du nennest Ihn sogar nicht einmal!

Anaximander. Welchen Ihn? Erkläre dich deutlicher.

Aristoteles. Wen anders, als Gott!

Anaximander. Wer ist dieser Mann? (Einige neuere Philosophen drücken in Gebärden ihr Entsetzen über diese Frage aus.)

Aristoteles. O Weh! das hätte ich mir nie träumen lassen, als ich dich erklärte *). Ich glaubte damals zu meiner Beruhigung, ihr Leute wüßtet mehr, als ihr schriebt.

Zeus. Es sey dir verziehen, Aristoteles! Weiter, meine Freunde!

Anaximenes. Auch mir giebt sich das erste Wesen als ein Unendliches kund. Jedoch fand ich nach sorgfältiger Untersuchung, daß die Luft jenes unendliche Prinzip sey **). Umschließt sie nicht grenzenlos und allgegenwärtig das ganze Weltall? Bilden sich nicht in und aus ihrem Schooße alle Dinge des Himmels

*) Arist. phys. III, 4.

**) Arist. Met. I. 3.

und der Erde, indem sich jenes Element bald verdünnet, bald wieder verdichtet, und alles mit seinem schöpferischen Lebenshauche durchdringt? Aus Luft gerinnt die Wolke am Himmel; in dem Wasser sendet sie die Keime des Lebens auf die Erde. Selbst die Seele des Menschen — was ist sie anders, als Luft? Denn nur durch Athemholen besteht das lebendige Geschöpf. — Dies ist meine besondere Meinung. Im übrigen schließe ich mich an meine Vorgänger an.

Merkur. Ich bemerke, daß auch unter den Neuern dort hinten einige Luftbekenner stehen. Sie mögen hervortreten, und ihre Blasen in Gesellschaft lospuffen.

B**. (sieht erschreckend, daß seine Metaphysik unter dem Arme sich in eine große Blase voll Luft verwandelt hat) O Weh! so ist denn alles Luft!

J**. Wie ich bemerke, kann auch ich unvermuthet mit einem Paar Blasen voll fixer, göttlicher Luft aufwarten, die mir indeß von frommen Seelen unten theuer genug bezahlt worden. (Die Philosophen lächeln.)

Merkur. (zu den andern Weisen) Ich rathe euch, ihr Herren, diesen wackern Mann

hier, nachdem er sein Gewerb einmal genannt, zu respektiren. Bekanntlich bin ich der alte Schutzherr der Kaufleute, und ich will, daß dieser Stand respektirt werde.

Pherecydes. Aber wie? Ist nicht auch über das Element der Luft das Gesetz der Wandelbarkeit und Endlichkeit verhängt? Wie kann Luft die Stelle des Ewigen und Unveränderlichen vertreten? Nur Ein Wesen in der Natur scheint allverbreitet, rein, beständig und nur sich selbst gleich zu seyn — der Aether*). In ihm erkenne ich das erste Wesen, den hohen Urquell der Dinge. Doch dies erhabne Element ist unvermischt und das reinste. Es können unmittelbar andere Dinge nicht aus ihm hervorgehen. Neben ihm müssen von Ewigkeit her noch zwey andere Wesen existiren, die Materie und die Bewegung. Vermittelst der Bewegung durchdringt der Aether die Materie, formt und belebt sie. Aus ihm und in ihm ist Gestalt und alles Leben der Natur.

Merkur. Man erzählt sonderbare Dinge von deinem prophetischen Talente. Auch sollst du in einem so nahen Umgange mit den

*) Aristot. Met. I, 3.

Göttern gestanden haben, daß dir sogar bekannt war, wie in ihrer Sprache der Tisch heißt *), woraus denn mit Recht zu schließen ist, du möchtest öfters an Jupiters Tafel als erbetener Gast erschienen seyn. Ich muß damals gerade einen Botengang gehabt haben, sonst hätte ich wahrscheinlich die Ehre gehabt, dich zu sehen.

Pherecydes. Diesseits des Lethe wohnt die Wahrheit. Ich glaubte damals selbst an alle diese Dinge, die ich erst jetzt für Täuschungen einer überspannten Einbildungskraft erkenne.

Merkur. Wie verhielt es sich denn aber mit jenem Schiffe, dessen Untergang du von dem samischen Ufer aus vorhersagtest, und der auch wirklich einige Zeit darauf erfolgte **)?

Pherecydes. Ich bemerkte, was andere nicht sahen, daß jenes schwerbeladene Schiff am Hintertheile ein ziemliches Loch hatte, durch das die Flut unaufhaltsam eindrang.

Merkur. Begreiflich! Aber warum machtest du die Schiffsleute nicht lieber auf

*) Laert. I, 119.

**) Cicero de Divinat. I, 49.

die Oeffnung aufmerksam, anstatt zu prophezeyhen?

Pherecydes. Ich wollte leider! für einen Propheten gelten, und mein Talent durch diesen Fall beweisen.

Merkur. Eine große Begierde, für einen Propheten zu gelten, die ganze Schiffe verschlingt! Auch deine Todesart soll etwas ausgezeichnetes gehabt haben.

Pherecydes. Verwünscht sey die Parce, die mir diese Stunde spann. Ich starb den erbärmlichsten, schnödesten Tod — an der Lausesucht *).

Merkur. In der That, ein unwürdiger Tod für einen, der an der Tafel der Götter speißte, und ihre Sprache redete!

Anaxagoras. Das erste bildende Wesen in der Natur ist der verständig-bewegende Aether **). Die große Gesetzmäßigkeit und hohe Ordnung der Natur — wer kann sie aus blos mechanischen Wirkungen des Aethers begreifen? Betrachtet den regelmäßigen Gang der Himmelskörper, die schöne Harmonie, das unwandelbare Gesetz, dem alle

*) Arist. Hist.

**) Aristot. Met. I, 3.

Dinge gebunden folgen, betrachtet den großen Einklang des ganzen Weltalls mit aufmerksamen Blicken, und euer mechanisches Princip wird euch auf diese Wunder alle schwerlich eine befriedigende Antwort ertheilen. Nur dann, wenn der erdumschließende Aether Verstand besitzet, kann er, indem seine feurige Kraft sie durchdringt, alle Dinge erkennen, ordnen, und ihnen eine zweckmäßige Bewegung ertheilen. Doch vermag er kein Ding zu erschaffen. Nur das Vorhandene ordnen, d. h. verständig bewegen, kann er. Die Materie stammt also freylich von Ewigkeit her; aber wie muß sie doch beschaffen seyn, da ihrem Wesen der verständig-bewegende Aether weder Gestalt, noch irgend eine Qualität anerschaffen kann, die sie nicht schon zuvor wirklich besitzet? Da aber die Dinge einmal mit jenen Eigenschaften erscheinen, so müssen in der Materie unendlich kleine Körperchen (Homoeomerien) wohnen, die in ihrer chaotischen Vermischung ursprünglich die Materie selbst, und von den aus ihnen entstehenden Dingen blos der Größe nach verschieden sind. Indem der Aether die Materie durchdringt und beweget, sondern sich gleiche Körperchen ab, und bilden durch ein Ag-

gregat das sichtbare Ding. Die Art der Bewegung, die der verständige Aether in der Materie erregt, ist ein Kreislauf, der von den kleinsten Theilen beginnt, und endlich selbst die Himmelskörper mit in seinen allgemeinen Wirbel zieht.

Plato. Erlaube mir, Anaxagoras, ein Wort über deine so befremdende Lehre. Ich freuete mich, als ich in dir las, der Verstand sey die Weltbildende Ursache. Denn ich erwartete, du werdest nun zeigen, wie die Intelligenz alles nach Ideen und Zwecken auf das Beste eingerichtet habe, und darin den letzten Grund von allem was ist, aufsuchen. Allein wie fand ich mich hintennach getäuscht, als ich sah, daß du von der Idee einer Intelligenz keinen Gebrauch machst, noch aus der Kausalität eine Einrichtung der Welt ableitest, sondern vielmehr alles durch den Aether, die Luft, das Wasser und alle andre materielle Dinge entstehen lässest. Nun höre ich vollends von dir selbst, daß jener weltbildende Verstand nichts anders als der Aether selbst sey; und ich glaube dich nun besser zu verstehen, ungeachtet ich dich jetzt gar nicht mehr begreifen kann.

Aristoteles. In der That, Anaxagoras, scheinst du auch mir deine ätherische Intelligenz nur wie eine Maschine zur Weltbildung zu gebrauchen, gleich einem Schauspieldichter. Nur dann, wenn du keinen physikalischen Grund mehr entdecken kannst, warum dies oder jenes in der Natur so beschaffen ist, nur dann rufest du deine Intelligenz auf dich herab, damit sie den Physiker aus der Verlegenheit ziehe. Ist es nicht so; und was kannst du auf diese Vorwürfe antworten?

Anaxagoras. Nichts, beym Himmel! denn ich verstehe den Sinn eurer Rede gar nicht. Wollte ich mit meinem verständigen Aether etwas anderes, als die schöne Ordnung der Dinge erklären? Oder was sollte ich doch sonst durch ihn erklären, das ich mir durch physikalische Gründe begreiflich machen konnte?

Kant. Mit eurer Erlaubniß, ihr Weisen! Plato meint eine übersinnliche Weltordnung, deren Begriff dir, mein lieber Anaxagoras, noch ganz fremd ist, fast eben so fremd, als der Begriff deiner Intelligenz deinen Vorgängern seyn muß. Du aber meinst die

sinnliche Ordnung der Dinge. Ihr könnt euch nicht verstehen.

Pherecydes. Dieser weise Mann scheint mir es getroffen zu haben. In der That ist mir jene Intelligenz des Anaxagoras ein ganz unverständliches Wort.

Merkur. Zeus winkt. Weiter, ihr Herren!

Pythagoras. Die Natur wird durch zwey höchste Principien beherrscht — durch das Princip des Seyns und Wirkens *). Jenes sind die Zahlen, dieses der Aether. Alles ist und wirkt durch und nach Zahlen; aber die wirkende Ursache selbst, ist das reine ätherische Feuer. Ich finde, wie Anaxagoras, einen großen Einklang im Reiche der Dinge. Doch kenne ich zugleich die Principe, die Gesetze jener Harmonie. Alle Harmonie besteht aus Verhältnissen, und diese sind Zahlen. Aber nicht sowohl sind die Naturdinge, damit sie zu dem großen Eins zusammenklingen, nach Zahlen eingerichtet; nein, sie sind selbst Zahlen, und müssen es seyn, wenn jene Harmonie möglich seyn soll. Denn wer sollte doch die Natur nach Zahlen eingerichtet haben? Die in sich

*) Aristot. Met. I, 5.

selbst besitzen aber keine ursprüngliche Kraft zu wirken. Sie enthalten blos das Gesetz und die Richtung des Wirkens. Jene Kraft wird ihnen erst durch den feurigen, allesbelebenden Aether zu Theil. Sind die Dinge nur einmal durch seinen Hauch bewegt, so wirken sie dann nach ihren eigenen Gesetzen zur großen Harmonie der Welten.

Aristoteles. Du erklärest sonach die Zahlen nicht für materielle Kausalprincipien?

Pythagoras. Wer hat mich so übel verstanden?

Aristoteles. Ich fürchte, es begegnete nach mir noch vielen andern. — Eine Frage habe ich noch an dich zu thun, die mir dein System in seinen Grundvesten zu erschüttern scheint. Irre ich mich auch in dieser Meinung; dann will ich mir gern selbst ein ewiges Schweigen über deine Lehre auferlegen. Sage mir, wie können doch Ausdehnung und Schwere aus Zahlen erklärt werden?

Pythagoras. Bedenke, mein Freund, daß ich zwey Principien in der Natur erkenne, daß ohne den allbelebenden Aether gar keine lebendige Form und Wirkung da ist. Nur die Wirkungsart und die Form der Dinge,

als solche, geht aus Zahlen hervor; und da können ja allerdings Ausdehnung und Schwere berechnet werden. (Aristoteles drückt den Finger auf die Lippen.)

Merkur. Auch ich, o weiser, wundervoller Pythagoras, habe ein Wörtchen mit dir zu sprechen, hoffe aber nicht, wie Aristoteles, als ein Pythagoräer mit dem Finger auf dem Munde zu endigen. Vor allem habe ich von Apollon einen Gruß an dich zu bestellen, und dir in seinem Namen zu melden, daß er an deiner Existenz nicht den mindesten Antheil habe; da einige abgeschmackte und lügenhafte Mährchen ihn zu deinem Vater machen wollen *). Er versichert dich, er habe deine Mutter, die Pythois, in Delphi mit keinem Auge gesehen, welches auch an sich unmöglich war, da er gerade an jenem Tage, an dem der Erzes vorgefallen seyn soll, bey der Nymphe Rhodus einen Besuch abstattete, welches ich ihm bezeugen kann, da ich ihn in ähnlicher Angelegenheit ein Stück Wegs dahin begleitete. Ausserdem bittet er dich, zu bedenken, daß die ganze Fabel auf einen innern, ganz unnatürlichen Widerspruch hinauslaufe, da er, Apollo,

*) Iambl. I, c.

seiner Natur nach blos Dichter, nie aber einen Philosophen zeugen könne, so wenig der Schwan eine Eule zur Welt bringen kann. Es liegt dem Dichtergotte um so mehr daran, diese ungereimte Fabel gänzlich und öffentlich zu vernichten, damit er bey der Schande, die ihm ein gewisser Affenschwarm von Dichterlingen in dieser Zeit, die sich seine Söhne nennen, zuziehet, nicht auch die tollen Köpfe der Philosophen am Ende zu verantworten habe. — Und nun komme ich selbst mit dir an die Reihe, mein Freund. Auch meiner Person hast du die Ehre eines väterlichen Antheils an deinem Daseyn zugeschrieben, indem du nach deiner geheimnißvollen unterirrdischen Reise behauptetest, du seyest ehemals Aethalides gewesen, und für meinen Sohn gehalten worden*). Ich hätte dir alle himmlischen Gaben, die Unsterblichkeit ausgenommen, angeboten, du seyst aber mit der Gabe eines beständigen Andenkens deiner Begebenheiten in andern Gestalten bescheiden zufrieden gewesen, welches Vermögen ich dir dann auch ertheilt habe. Es scheint in der That, mein Sohn, als hätte ich dir mit jener Gabe eine Fähigkeit geschenkt,

*) Bruck. p. 1015.

die ich leider! selbst nicht besitze, da ich mich weder meiner Vaterschaft an dir, noch dieser Schenkung im mindesten mehr erinnern kann.

Pythagoras. Lethe hat jene Träume hinweggespühlet. — So sprach ich, so dachte ich; aber so spreche und denke ich jetzt nicht mehr.

Merkur. Wie? So leicht giebst du deinen göttlichen Stammbaum und jene hohen Talente hin? — Aber deine berühmte unterirrdische Reise wird doch hoffentlich nicht ebenfalls in Träumen geschehen seyn? Erzähle mir doch etwas von jener merkwürdigen Wanderung.

Pythagoras. Warum sollte ich dich täuschen wollen? — Nicht lange nach meiner Ankunft in Italien baute ich mir eine unterirrdische Wohnung, und stieg hinab, nachdem ich meiner Mutter vorher aufgetragen hatte, alles, was während meiner Abwesenheit vorfallen würde, aufzuschreiben, und die Zeit genau dabey zu bemerken. Dieses Tagebuch sollte sie mir in die Gruft hinabreichen. Nach einiger Zeit kam ich mager und todtenblaß wieder hervor, gieng in die Versammlung des Volks, und erzählte, was während meiner Ab-

wesenheit vorgefallen war. Alles Volk fieng an zu seufzen und zu weinen; alles Volk hielt mich für einen Mann, der mit den Göttern Umgang hätte. Und nun liefen Jung und Alt, auch sogar das andere Geschlecht hinzu, und überließ sich mir ganz *).

Merkur. Von Rechts wegen. Wie steht es denn aber mit jener Prophezeihung auf dem Wege von Sybaris nach Kroton, von welcher die Fischer so viel Rühmens machten **); und wie verhält es sich mit deinem goldnen Schenkel, den du dem erstaunten Olympia öffentlich zeigtest ***)?

Pythagoras. Die Geschichte mit der Prophezeihung ist im Grunde folgende. Auf meinem Wege sah ich einige Fischer am Strande. Ich kaufte ihnen ihren ganzen Fischzug ab, und ließ dann die Fische wieder los, um meine guten Freunde und Bekannte in Fischgestalt von einem schmählichen Tode zu erlösen. Das übrige logen die über den guten Verkauf erfreuten Fischer mir zu Gefallen

*) Laert. VIII, 41.

**) Iambl. v. Pyth. c. 8.

***) Laert. VIII, 11.

hinzu. Von dem goldnen Schenkel aber laß mich schweigen.

Merkur. Du scheinst über deine hohen Vorzüge viel zu bescheiden hinwegzusehen. Aber sage mir nur noch zum Beschlusse aller dieser Wunder, wie deine Todesart beschaffen war? Ein so außerordentlicher Mann fällt nicht wie ein gewöhnlicher Mensch unter der Scheere der Parze.

Pythagoras. Ich erzähle dir blos die Schmach der Krotoniaten, indem ich dir meine Todesart beschreibe. Als ich mich einstmals mit meinen vertrautesten Schülern in dem Hause des Milo zu Kroton befand, so zündeten die Krotoniaten, weil sie in ihrem Wahne befürchteten, ich möchte die Oberherrschaft an mich reißen, das Haus an. Ich rettete mich zwar aus dem Brande; weil ich aber auf meiner Flucht auf ein Bohnenfeld stieß, über das ich nicht gehen wollte; so wurde ich von meinen Verfolgern ergriffen, und ums Leben gebracht *).

Merkur. Die Bohnen werden deine hier gegen sie bewiesene großmüthige Scho-

*) Brucker. p. 1021.

nung ohne Zweifel dankbar empfunden haben. Zum Troste kann ich dir noch melden, daß eben diese Menschen, die dich in Flammen begraben wollten, kurz nach deinem Tode von einer so hohen Verehrung gegen dich durchdrungen wurden, daß sie dein Haus zu einem Tempel der Ceres einweihten, ja das Gäßchen am Hause sogar heilig hielten, und einen Bohnengarten daraus machten. — Doch genug davon! Xenophanes will uns auf eine andere Materie bringen, und uns Zahlen und — Bohnen vergessen lassen.

Xenophanes. Zahlen, o Pythagoras! was sind sie anders, als Zeichen des Verstandes? Wenn aber alles, was ist, nur durch Zahlen existiret, so ist der Verstand überall allein das Reale. Aber dann existiret überall nur Eins. Die Sinnlichkeit, die allein den Grund des Verschiednen enthält, ist unter diesen Umständen nothwendig die Quelle der Täuschung. Leider! sehe ich nur zu wohl, daß ich mir mit diesem unseligen Princip selbst die Quelle der Erkenntniß gänzlich verstopft habe; aber es scheint mir ein Ausspruch der Wahrheit zu seyn; und doch — wer möchte gern die Erkenntnisse aufgeben? Wohin ich

mich wende, da löset sich mir alles in das Eine auf; und allenthalben erscheint mir nur ein ähnliches Wesen. Kein Mensch weiß etwas gewisses, und keiner wird es wissen. Denn wenn er etwa auch noch so sehr die Wahrheit träfe, so weiß er doch nicht, daß er sie getroffen hat. Das Meynen ist über alles verhängt *).

Aristoteles. Gott wäre also nach deiner Meynung mit der Welt Eins **)?

Xenophanes. Mein Freund! Wer spricht denn von Gott! Bedarf ich seiner zu meinem Systeme?

Aristoteles. Das macht euer Poetisiren. Keiner kömmt aufs Reine mit euch.

Xenophanes. Ich weiß es wohl, welche lächerliche Meynungen du, mein Freund, mir in den Mund gelegt hast: Gott sey kugelgestaltig, höre und sehe ohne athmen zu können, und wer weiß, welche Abgeschmacktheiten mehr. Wenn ich behaupte: alles ist Eins, wer heißt euch da gleich euere fromme Figur neben hin talken? Wer erlaubt euch zwey aus dem zu machen, was für mich eine absolute

*) Sext. adv. Math. I. c. 49.

**) Aristot. de Xenoph. C. 3.

innere Einheit ist? Wozu bedarf ich eines Gottes?

Aristoteles. So bist du wohl gar ein Atheist?

Xenophanes. Nenne mich, wie es dir gefällt; nur keinen Theisten, wenn ich bitten darf. (Einige neuern Philosophen schaudern bey diesem Worte.)

Merkur. Wie ich merke, kriegen einige Herren das Fieber dort hinten. Wahrscheinlich ist es eine Folge der etwas frischen, reinen Luft, die hier oben weht. Man sollte den guten Leuten ein Feuerchen anmachen.

Zeus. Weiter in den Systemen!

Parmenides. Du behauptest, mein Lehrer und Freund Xenophanes, die Denkkraft sey das einzige Reale. Wohl! und alles, möchte ich hinzusetzen, was die Denkkraft enthält. Ja, alles Denken ist ein Reales. Denken, ohne Etwas zu denken, ist unmöglich. Die sinnliche Erkenntniß allein ist ungewiß. Ueber sie ist das ewige Meynen verhängt. Aus der Verstandeswelt nur strahlet uns die Sonne der Gewißheit. Alle Gegenstände des Verstandes fließen jedoch in ein einziges Reales zusammen. Dieses Eine und

Absolute scheint mir das reine Aetherfeuer zu seyn. Nur dieses Element durchdringt alles allmächtig, wohnet in allem, und ist stets sich selbst gleich. Und so scheint mir das ganze Universum mit Denkkraft angefüllt. Erlaubet mir, euch den Geist meiner Philosophie in einem Bilde vorüberzuführen. Pferde ziehen mich unaufhaltsam auf rollendem Wagen nach dem Ziele — auf den glorreichen Weg jenes höhern Genius. Mädchen gehen voran — Töchter der Sonne. Sie verlassen die Wohnungen der Nacht und treten ans Licht. Sie führen mich an die große Pforte, deren Schlüssel die rächende Dice hat. Sie bereden sie mit schmeichelhaften Worten, die Thore zu öffnen, und leiten den Wagen in die Wohnung der Göttin. Die Göttin empfängt mich freundlich und faßt mich bey der Hand. Sohn, sagt sie, sey gegrüßt! Kein mißgünstiges Schicksal hat dich diesen Weg geleitet. Noch ist er von keinem Sterblichen betreten worden. Ich will dich lehren, was lautere, untrügliche Wahrheit, und was bloße täuschende Meynung der Sterblichen sey. Hüte dich vor der Letztern, und traue ihr nie, auch bey der längsten Erfahrung. Beurtheile nach

deinem Genius, was die Erfahrung dir sagt *).

Sextus. Bey den Sternen! diese ganze hochtönende Allegorie kann doch wohl nichts anders bedeuten, als Folgen des — die Pferde die unordentlichen Leidenschaften; der Weg des Genius die philosophische Spekulation; die Töchter der Sonne die Sinne, und die Göttin Dice das Vermögen der Seele etwas gewiß einzusehen **)?

Parmenides. (lächelnd) Deine Erklärung ist gut gemeynt, mein Lieber; aber sie erschöpft den Sinn jenes Bildes nicht. Die ziehenden Pferde auf rollendem Wagen deuten auf die Schwierigkeit die Höhe der Wahrheit zu erreichen. Jener höhere Genius bedeutet nicht sowohl die Spekulation überhaupt, als meine eigne Denkart, die mir richtiger scheint, als die meiner Vorgänger. Die Töchter der Sonne, die den strebenden Geist leiten, sind Liebe zur Wahrheit und reiner, ahndender Sinn. Die rächende Dice aber bedeutet, daß ohne jene Liebe und ohne diesen reinen Sinn die Wahrheit sich dem Forscher nie

*) Sext. adv. M. I. c.

**) Idem. adv. M. I. c. 112.

zeigen, sondern sein Bestreben als eiteln Vorwitz durch Irrungen strafen wird.

Sextus. Hm! Mich dünkt, die Strafe liegt schon darin, daß er unter diesen Umständen die Wahrheit nicht findet; denn sie selbst kann doch nicht zu Irrungen verleiten?

Parmenides. Wir suchen sie alle, aber sie sucht uns nicht alle.

Zeno. Vernehmet auch mich, ihr Herren! Jede Sinnenwahrheit ist nicht sowohl eine Meynung, sondern ein wahrer Widerspruch *). Jedes sinnliche Prädikat widerspricht sich an den Dingen selbst. Endliches und Unendliches heben sich in jedem Dinge nothwendig auf, und vernichten dadurch die Erfahrung. Es giebt nur ein Einiges, ein absolutes Reale. Dieses Reale ist ein Unendliches; aber ohne endliche, bestimmte Prädikate kann es nicht erkannt werden. Wir können dieses Reale sonach überhaupt nicht erkennen; wir können gar nichts erkennen. Wer mir das Eine erklären kann, dem will ich die Dinge erklären.

Merkur. Bist du nicht der gewaltige Redner mit zwey Zungen, der uns

*) Aristot. de Zen. opp. T. I. p. 753.

am Tage beweisen kann, daß es Nacht sey?

Zeno. Diese Kunst bildete ich aus, um meinen Beweis von der Täuschung menschlicher Erkenntniß zu seiner höchsten Vollkommenheit zu erheben, und die Anmaßungen eitler Dogmatiker zur Bescheidenheit zu verweisen.

Merkur. Du bist also kein so schlimmes, gefährliches Ungeheuer, als manche aus dir machen wollen. Ich fürchtete schon, du werdest uns alle durch die Zauberkraft deiner Beweise in Circe's Hoffamilie verwandeln. Bey der giftigen Ate! Es giebt doch sehr verläumderische Zungen! — Aber was hast denn du auf alles dies zu sagen, trauriger Nachbar Heraklit?

Heraklit. Als Jüngling wußte ich nichts, als Mann wußte ich alles. Ich erkannte endlich deutlich, wie wenig der Mensch wissen kann. Ohne Zweifel webt das Unendliche in der Natur, in den unaufhörlichen Veränderungen derselben. Die Natur widerspricht sich nicht, wie Zeno glaubt. Der Fehler liegt an unserm endlichen, beschränkten Sinne, der das Unendliche nicht aufzuforschen ver-

mag, weswegen dann in der Sinnenerkenntniß die Täuschung unser nothwendiges Loos ist. Denn kein Ding ist dasselbe in einem Momente. Alles wandelt sich blitzschnell in ewigem Flusse *). Nur Ein Wesen wohnt in dem All, das immer dauert, und stets sich selbst gleich bleibt — das Feuer. Sein flüchtiger Geist durchströmt die ganze Sinnenwelt, wandelt sie selbst unwandelbar. Im Menschen ist dieses heilige Feuer die Vernunft, durch welche er das Wahre zu erkennen vermag. Da jenes reine Feuer in dem Menschen aber mit noch einer andern Materie vermischt ist, welches sein Individuum ausmacht; so findet er das Wahre nur, indem er von seinem Individuellen gänzlich abstrahirt, und sich im Denken der allgemeinen Menschenvernunft zu nähern strebt **).

Aristoteles. Ich erinnere mich, daß man dir folgendes Paradoxon zugeschrieben hat: Alles ist und alles ist nicht. Das heißt mit deiner Erlaubniß doch wohl nichts anders, als: alles ist wahr ***).

*) Diog. IX. p. 632.

**) Sextus adv. Math. I. c. 131.

***) Arist. Met. IV. c. 7.

Heraklit. Mit nichten, mein Freund. Es heißt vielmehr: nur Eins ist immer wahr. Alles, das Unendliche der Natur, ist; denn wer will es läugnen? Aber alles ist auch nicht, nämlich für das eingeschränkte Erkenntnißvermögen des Menschen. — Mich wundert übrigens, daß ein Mann mit einer so gelehrten Miene den Sinn dieses leichten Satzes nicht gefaßt hat.

Aristoteles. Es wäre verwegen von mir, ein Werk, das einer Göttin zugeeignet ist, so leichthin verstehen zu wollen. Ueberdies war es ja bekanntlich die Göttin der Nacht, Diana, in deren Tempel du dein tiefsinniges Werk niederlegtest, und es schien hieraus, als sollte diese Schrift überhaupt nicht verstanden werden.

Heraklit. Ich that es, um das traurige Resultat vor dem Auge des wißbegierigen Menschen zu verbergen, nachdem jene Wahrheiten mein eignes Auge zuvor oft genug getrübt hatten.

Plato. (zu Aristoteles) Laß ihn, mein Freund! Siehst du nicht, wie sich die Thränenwolken plötzlich über seinen Augenbraunen zusammenziehn?

Zeus. Heraklit verdiente in einer bessern Zeit zu philosophiren, und einer heiterern Göttin zu opfern.

Sokrates. Was ich von Heraklits Geiste verstanden habe, ist vortrefflich; wahrscheinlich also auch das, was mir unverständlich geblieben. Um es ganz zu verstehen, müßte man freylich dazu einen delphischen Schwimmer bey der Hand haben.

Empedokles. Der edle Heraklit scheint mir nur in der Bestimmung der menschlichen Erkenntniß ein wenig zu irren. Wie er sich die Natur willkührlich denkt, so soll sie beschaffen seyn. Er denkt sie sich aber als einen unendlich schnellen Fluß, den er doch in der That nicht vollkommen denken kann. Dies bemerkt er, und folgert, daß der menschliche Sinn das Unendliche nicht auffassen könne, daß mithin die Natur, wie sie ist, für den Menschen unerkennbar sey. Aber die Natur offenbart sich uns nicht durch ein freyes Denken. Wir bringen sie durch Denken nicht hervor. Sie kündiget sich uns allein durch Empfindung an, worin wir nicht frey sind, dies oder jenes zu denken. Wir sind vielmehr hier genöthiget, dieses und jenes zu denken;

und ein solches Denken ist dann stets ein reales. Denken und Empfinden ist sonach in Rücksicht der Erkenntniß des Wahren eins und dasselbe *). Jenes erstere Denken ist aber ein leeres, nichtiges. Ich glaube auf diese Art die Realität der sinnlichen Erkenntniß gegen die falschen Angriffe der Eleatiker gerettet zu haben. Das wiederkehrende Daseyn wirklicher Dinge und ihre Natur erkläre ich mir aber nach tiefen Nachforschungen aus folgenden Prinzipien. Das erste Wesen ist die chaotische Einheit der vier Elemente. Durch ihre Feindschaft oder Zurückstoßungskraft bildeten sie einst die Welt; durch ihre Freundschaft oder Anziehungskraft werden sie dieselbe einst wieder zerstören. Feuer ist das Element der Freundschaft; Kälte das Element der Feindschaft. Hieraus leuchtet ein, daß alle Dinge der Welt einem eisernen Schicksale gehorchen müssen. Die Entstehung der Dinge im Besondern denke ich mir aber folgender Maßen. Einmal sondert sich Luft, ein andermal ein anderes Element aus dem Schooße des Chaos ab. Bald vereinigen sich diese Elementartheilchen, bald wieder andere. Eben

*) Aristot. de An. III, 3.

so zufällig wirkten die bildenden Kräfte bey Bildung der Pflanzen und Thiere. Ehe regelmäßige Gestalten hervortraten, welche fortdauern konnten, giengen mehrere unregelmäßige Zusammensetzungen, z. B. Köpfe ohne Hälse, Füße ohne Körper, halb Ochsen halb Menschen und ähnliche Ungebilde vorher, an welchen die Natur gleichsam nur mit Mühe die Kunst, zweckmäßig zu bilden, lernen mußte. (Die Philosophen lachen laut.)

Empedokles. (ärgerlich) Meine Herren! Mir scheint es, als müsse man bey Beurtheilung philosophischer Systeme eben so scharf auf Gründe, als auf Behauptungen sehen, ja die letztern über die erstern einen Augenblick vergessen können. Was ist doch aber lächerliches an Gründen? Ich schließe also mit Recht aus euerm Gelächter, daß ihr, ohne auf meine Gründe zu sehen, blos das Paradoxon vor Augen habt. Zweckmäßigkeit und Proportion — wie können sie als ein ursprüngliches Produkt blindwaltender Materie angesehen werden? Wie viele Mißgeschöpfe mußten bey dem Mangel einträchtigwirkender Elemente entstehen, bis sich endlich die verwandten harmonischen Theile zusammenfanden? Ich

sehe, beym Apollo! nicht ein, was an dieser Behauptung lächerlich scheinen könnte. Wer die Natur in ihrer tiefsten Werkstätte belauschte, wird für ihr ernstes und großes Geschäft mit heiliger Ehrfurcht erfüllt. Er spricht ihr Geheimniß ruhig aus, ohne Rücksicht, ob sein Wort gangbaren Meynungen widerspreche. Keiner von euch — erlaubt mir diese kleine Eitelkeit — ist in den dampfenden Krater des Aetna gestiegen, um die Natur in ihren gefährlichsten Tiefen zu belauschen. Es ist freylich ein bequemes Ding, von seinem Fenster aus der Natur, lachend, Gesetze vorzuschreiben.

Merkur. Das gestehe ich. In der Tiefe des Aetna machen sich freylich größere Entdeckungen als auf der flachen Erde. Schade nur, daß, außer deinen metallenen Schuhen, nichts mehr von dir wieder zurückkam, um deine philosophischen Entdeckungen in dieser etwas heißen Schatzgrube der Welt mitzutheilen. Denn du bist, wie deine Schüler erzählen, von dem Aetna aus durch einen Umweg, ohne meine Gesellschaft unmittelbar gen Himmel gefahren.

Empedokles. Daß meine Schüler geschwärmt haben, kömmt nicht auf meine Rech-

nung. Ich weiß wohl, daß du, Merkur, meine geängstete Seele, aus der Asche meines verbrannten Körpers, davon führtest. Genug, ich wagte es doch aus Liebe zur Wissenschaft den gefährlichen, und jedem andern gefürchteten bisher noch von keinem menschlichen Fuß betretenen Ort, zuerst zu untersuchen.

Merkur. Allerdings! Und warum solltest du auch dieses Abentheuer nicht wagen, du, dem die Elemente auf seinen Ruf willig gehorchten, der es vermochte, die stürmischen Winde zu bannen und zu verjagen, der kraft seiner Weissagungsgabe sich und andern sein Schicksal genau voraussagen konnte, und der dergleichen Wunderkräfte in Menge besaß? *) Wahrscheinlich wolltest du durch jenen Fall im Aetna der Welt bloß ein großes Beyspiel der Liebe zu der Natur und Wissenschaft geben, da du dir deiner Weissagungsgabe gemäß jenes Schicksal wohl voraussagen, und wenn es dein Wille gewesen wäre, das wilde Element des Feuerschlundes leicht hättest bändigen können. Unartig war es aber vom Herrn Aetna in jedem Falle, daß er so einen Mann in Pontifikalibus verschlang.

*) Laert. VIII, 69.

Empedokles. Ich habe in diesem unsterblichen Leibe diese frevelhafte Unthat nie begreifen können.

Leucippus. Aber bemerkest du es denn nicht, o Empedokles, daß du alle wahre sinnliche Erkenntniß wirklich aufgehoben hast, indem du alles Denken über das Sinnliche bloß auf das Empfinden einschränkest? Und wie klein wäre der Kreis unsrer Erkenntniß, wenn er sich lediglich auf die Sphäre unsrer Empfindung beschränkte? Aber empfinden heißt nicht erkennen, und du hast mit deinem Systeme die Erkenntniß überhaupt aufgehoben. Eben so wenig scheint mir die Meinung der eleatischen Schule, die alle Wahrheit auf das Denken allein und auf das einige Objekt, einschränkt, bey dem sie am Ende doch nichts gewonnen hat, da dieses, wie Zeno wohl einsah, ewig unerkennbar für sie bleibt, den rechten Punkt getroffen zu haben. Weder im Denken allein, noch in den Sinnen allein, liegt die Wahrheit. Sie muß in der Vereinigung beyder gesucht werden. Ich will euch ein Drittes aufzeigen, worin beyde den Gegenstand zugleich auffassen, ich meyne, worin beyde selbst gleich sind, und ihr werdet aus diesem Verbindungsmittel die

Realität der Erkenntniß begreifen. Nehmet an, es gäbe gewisse unendlich kleine Körperchen, sinnlich und mit Denkkraft begabt. *) Ich nenne sie Atomen. Denket euch ferner, diese bewegten sich von Ewigkeit her, vereinigten sich und bildeten dadurch die Dinge, und das Entstehen und Verschwinden derselben. Diese Elemente wären mehr oder weniger feuriger Natur, und durch die ganze Welt verbreitet; so seht ihr leicht, nicht nur, wie die Dinge überhaupt entstehen, sondern auch wie wir fähig sind, eine reale Erkenntniß von ihnen zu erlangen. Ich habe wohl nicht nöthig, mehr über diesen Punkt zu sagen. Die Anwendung macht sich von selbst. Uebrigens ist noch zu bemerken, daß in meinem Systeme nicht ein erstes Wesen, sondern unzählich viele erste Wesen angenommen werden. (Einige Philosophen schütteln die Köpfe.)

Demokrit. Schüttelt immer die Locken, ihr weisen Herren! Das System des Leucipps scheint mir so vollkommen und befriedigend, daß es lächerlich wäre, das Gegentheil zu behaupten. Ich setze daher hier auch nur ein Wort zur weitern Entwicklung desselben hinzu.

*) Aristot. de gen. et corr. I, 1—8.

Die Seele, da sie alles erkennt, muß von allen Elementen etwas besitzen. *) Denn nur das kann sie erkennen, was ihr gleich ist. Von einem ersten Wesen aber weiß ich eben so wenig zu sagen, als Leucipp.

Protagoras. Wenn die Wahrheit der menschlichen Erkenntniß darauf beruht, daß unser Vermögen durch ein drittes nothwendig und von selbst mit den Dingen übereinstimmt, so enthalten alle unsere Empfindungen Wahrheit, und sie allein enthalten Wahrheit. Die Dinge sind jederzeit so, wie sie dem Menschen zu seyn scheinen. Die Menschen aber können nach ihren verschiedenen Beschaffenheiten, bald so, bald anders, affiziret werden. Wer sich in einem natürlichen Zustande befindet, empfindet das an der Materie, was denjenigen erscheinen kann, die sich in einem solchen Zustande befinden. Wer sich aber in einem unnatürlichen Zustande befindet, empfindet dasjenige an derselbigen, was denjenigen erscheinen kann, die sich in einem unnatürlichen Zustande befinden. Eben so ist es mit den verschiedenen Altern, mit dem Wachen und Schlafen, und mit jeder besondern Lage, in der jedesmal der

*) Lucret. III, 381.

Mensch das an der Materie empfindet, was er an derselben empfinden kann. Alles, was den Menschen erscheint, ist auch. Was aber keinem Menschen erscheint, das existiret gar nicht. Die Wahrheit ist etwas Relatives. Selbst der Wahnsinnige ist ein treuer Maaßstab dessen, was ihm im Wahnsinne erscheint. Man darf die Empfindungen des Einen, nicht durch die Empfindungen des Andern richten. Man muß jedem als kompetenten Richter über das trauen, was ihm in seiner Lage als wahr erscheint. Ein erstes Wesen aber giebt es überall nicht, da es ja als etwas allgemein nothwendiges sich ankündiget. *)

Sokrates. Sage mir Protagoras, wenn jemand eine Schuld an dich zu bezahlen hätte, würdest du wohl diese Schuld von ihm fordern, wie verschieden seine Empfindungsart auch von der deinigen seyn möge?

Protagoras. Ich kenne deine beliebte Methode schon, einen durch Fragen und Antworten in die Enge zu treiben. Aber es sey! Diese Manier hat etwas unterhaltendes an sich. Nun so antworte ich denn, ja. Ich würde das, was er mir schuldig ist, ohne alle

*) Sext. Hyp. I, 23.

Rücksicht auf seine besondere Empfindungsart von ihm fordern.

Sokrates. Würdest du nicht in allem, was Recht und Pflicht ist, derselben Meinung seyn?

Protagoras. Ohne Zweifel.

Sokrates. Du erwartest also, daß in dem was Recht und Pflicht ist, jeder andere mit dir übereinstimme?

Protagoras. Ich kann es nicht läugnen, Sokrates.

Sokrates. Wie kannst du nun behaupten, die Wahrheit überhaupt sey etwas blos Subjectives, und für jeden sey etwas anderes wahr? Hättest du nicht thöricht gehandelt, mit deinem Nachbar einen Vertrag zu schließen, wenn du nicht hättest voraussetzen können, er denke über Recht nicht anders als du? Du nahmst also damals an, daß es gewisse Wahrheiten gebe, die von aller Spekulation unabhängig, in der Seele jedes erwachsenen Menschen, wie ein angebornes, himmlisches Licht, wohnen.

Protagoras. Ich muß mir diese Folgerung schon gefallen lassen, da ich dir einmal das Erstere zugegeben.

Sokrates. Nun sage mir noch, welcher Mann würde dir der achtungswürdigste scheinen, der, der nach der vollkommensten Erkenntniß seiner Pflichten und Bestimmung im Leben strebt, oder der, welcher mit Hintansetzung dieses Studiums seine Wißbegierde auf die Dinge außer sich, auf die Entstehung der Welt und dergleichen richtet?

Protagoras. Der erstere scheint freylich der Achtungswertheste zu seyn.

Sokrates. Da aber jeder, der sein wahres Bestes erkennt, auch nothwendig darnach thut, wäre es nicht ein weit würdigerer Gegenstand der Weisen und Lehrer des Menschengeschlechts, den Menschen ihre wahre Bestimmung aus ihrer eignen Seele kennen zu lehren, um sie zu guten und glücklichen Wesen zu erziehen, als ihnen von der Beschaffenheit, dem Ursprung der Dinge, Kenntnisse, die keinen besser und glücklicher machen, tiefsinnige, dunkle und unfruchtbare Lehren vorzuerzählen?

Protagoras. Ich kann dir nach dem Obigen nicht widersprechen.

Sokrates. Was würdest du aber von einem Menschen sagen, der in einer unergründlichen Tiefe gewissen zwecklosen Wahrheiten

nachspürt, die wichtigsten Wahrheiten aber, die offen und aufgedeckt vor jedem Auge liegen, nicht bemerket?

Protagoras. Ich würde ihn einen tagblinden, grillenhaften Thoren nennen.

Sokrates. Ist aber das Studium jener Weisen, die die Tiefe der Dinge erforschen, um ein erstes Wesen zu finden, und die Zweckmäßigkeit und Weisheit der Welteinrichtung gar nicht zu bemerken scheinen, die doch deutlich und jedermann ein solches höchstes und weises Wesen ankündiget, besser, als das Bestreben jener tagblinden Thoren, wie du sie nennest, die das lieber in der Nacht vergebens suchen, was sie am Tage bey offnem Auge sehen könnten?

Protagoras. So scheint es.

Sokrates. Wozu kann aber doch dies ganze so vollkommen eingerichtete Weltall da seyn?

Protagoras. Ohne Zweifel, daß der Mensch seine Bestimmung auf diesem Schauplatze erreichen soll.

Sokrates. Gewiß, Protagoras. Kann aber die Ursache der Welteinrichtung, die, wie du selbst mir sagst, nach vernünftigen Zwecken

handelt, eine andere seyn, als ein höchst weises Wesen, und da Weisheit allein glücklich macht, zugleich ein höchst glückliches Wesen?

Protagoras. Allerdings muß es das seyn.

Sokrates. Würde sich dieses Wesen aber nicht widersprechen, wenn es das Weltall erschaffen hätte, daß Menschen ihre Bestimmung in demselben erreichen sollen, ohne dieses Weltall, und alles was in ihm ist, allmächtig zu erhalten, und nach seinem höchsten Plane wunderbar zu regieren?

Protagoras. Es wäre ein Widerspruch, wenn jenes Wesen eins ohne das andere wollte.

Sokrates. Glaubst du nicht, daß der Glaube an das Daseyn eines oder vieler solcher Wesen dem Menschen und seiner Bestimmung wohlthätig, ja unumgänglich nothwendig sey, da seine Kraft auf dem ungewissen dunkeln Pfade, den ihn das Schicksal führet, so oft zu ermatten, und zu verzweifeln in Gefahr ist.

Protagoras. Ich kann es nicht leugnen. Es ist ein erhebender, stärkender Gedanke, wie du ihn denkest.

Sokrates. Ihr seht also, daß man die Wahrheiten, die dem Menschen für seine Bestimmung allein wichtig sind, aus seinem Innern mit leichter Mühe entwickeln kann, daß man sie auf dem Wege der Spekulation nicht nur nie findet, sondern ganz gewiß mit dem wahren Ziele gänzlich aus dem Auge verliert. Meine Freunde, jedes Wissen, jede Erkenntniß, wenn sie sich nicht auf die letzten Zwecke des Menschen beziehen, sind gewiß eine verkehrte Anwendung des Verstandes. Der praktische Gebrauch bestimmt die Grenze, wie weit man in Bearbeitung und Erlernung der Wissenschaften gehen darf. Wer seine Bestimmung erfüllen will, der lerne sie kennen und erreichen.

Merkur. (zu Protagoras) Bist du nicht wegen deinem heillosen Atheismus durch einen Machtspruch des Consistoriums aus den Mauern von Athen vertrieben worden?

Protagoras. Leider! unschuldiger Weise. Denn man hat mich gröblich misverstanden, da ich vielmehr —

Merkur. Still mein Freund! mache mir keine Sophistereyen! Es ist ja bekannt. Auch wurde dein Buch in Hellas öffentlich

verboten, und wenn ich nicht irre gar verbrannt. Alle deine Trugschlüsse und Sophistereyen trug an jenem Tage der Wind mit dem Rauche zu uns herauf; und alle Götter schauderten auf ihren Thronen über die frevelhaften Behauptungen, und freuten sich des Brandes, wie eines heiligen Opferfeuers.

Protagoras. Ich lege die Hand aufs Herz, und schwöre bey allen großen und kleinen Göttern, daß es mir stets um Religion zu thun war —

Merkur. Warum es dir bey deinem Philosophiren zu thun war, das ist uns ja eben so gut bekannt; und ich habe nichts dagegen, daß du zuerst die Philosophie unter meinen Schutz brachtest, indem du ihre Güter zu einem Marktpreis erhobst. Nur solltest du es, als ein konsequenter Sophist und Kaufmann gestehen, daß es dir bey der Lehre des Atheismus weit weniger um die Sache selbst, als um den größern Zulauf und Gewinn zu thun war, den du dir von der Aufstellung so kühner, den meisten Menschen angenehmer Sätze, versprechen konntest.

Protagoras. Beym donnernden Zeus! —

Merkur. Sage lieber: beym täuschenden Merkur! Merkur hat es getroffen. Ich kenne meine werthe Familie.

Antisthenes. Glückseligkeit — freylich macht sie die höchste Bestimmung des Menschen aus. Die Frage ist blos: worin sie eigentlich bestehe? Andere finden sie im Genusse der Güter dieses Lebens, in Reichthum, Ehre und Freuden. Aber das ist ein thörichter Wahn. Wahrlich, das Glück wohnt unter meinem zerrißnen, anspruchslosen Mantel, oder es wohnt nirgend. Glückseligkeit ist Unabhängigkeit von Bedürfnissen. Die Tugend ist das Mittel. Wozu aber einen Gott? Kann der Mensch dieses erhabne Ziel nicht, wie ihr an mir sehet, durch eigne Kraft, ohne höhern Einfluß, erreichen? *)

Aristipp. (heimlich zu Merkur) Ich bitte dich, gefälliger Hermes, mich einige Schritte von diesem rohen, schmutzigen Cyniker hier an meiner Seite zu entfernen. Dieser Wilde demonstriret mir mit seinem barbarischen Knittel so lebhaft um die Stirne, daß meine Frisur nicht weniger als meine Stirne selbst in Gefahr ist; und ich fürchte, er überfällt

*) Diog. VI, 1. sq.

und besudelt mich endlich gar nach seiner bekannten Art, wenn ich mein reinliches System seinem schmutzigen entgegenstelle. Hast du je, o Majas glänzender Sohn, die Bitte deiner Freunde erhöret, o so —

Merkur. (führt ihn zu Epikur) Hieher mein Sohn! Die zierlichen Grazien, Bachus und Venus, die holden, mögen dich vor deinem bocksbärtigen Feinde schützen!

Aristipp. Ich meiner Seits finde es eines Weisen viel würdiger, und an sich selbst erhabn.r., im Genuß der Dinge frei und Herr seiner selbst zu bleiben, als sich ihrer mühsam zu entschlagen, um frey zu bleiben. Wozu sind die Güter dieses Lebens anders da, als daß sie der Mensch mit Verstand genieße? Vergnügen ist der Zweck des Menschen, so wie jedes lebenden Wesens. Jedes lebendige Geschöpf strebet nach dem Angenehmen, und verabscheut das Unangenehme. Der Mensch begehret aber das Vergnügen um sein selbst willen. Es ist also Zweck an sich. Ein weiser Genuß macht das höchste Gut und die wahre Bestimmung des Sterblichen aus. Uebrigens, da er diese Bestimmung in der Sinnenwelt erreichen kann,

wozu eines hülfreichen übersinnlichen Wesens, das man Gott nennt?

Antisthenes. (grinsend) In der That, eine zuckersüße Weisheit, wie sie ihm einst von Lais göttlichen Lippen floß!

Aristipp. Ich lache deines ohnmächtigen Gebells. Deine hündische Sekte hat sich nie zu menschlicher Ehre, vielweniger dann zu der Achtung, die die meinige genossen, emporarbeiten können.

Merkur. Auch scheint jene artige Lais so schlimm nicht gewesen zu seyn. Denn mein deutscher Bruder sagt mir, daß sich neulich sein alter Freund in einem neuen Meisterwerke, welches deinen Nahmen, o Aristipp, führen soll, auf das glücklichste für die Ehre jener berühmten Hetäre interessiret hat. Höre du also immer ruhig den ganzen cynischen Hundestall gegen dich bellen; und freue dich des Andenkens deiner schönen Freundin.

Euklides. Nur was gut ist, existiret. Alles andre existiret nicht. Der Mensch besitzet nur das Vermögen, das Gute, als ein Reales, zu erkennen. Was wir aber nicht erkennen können, ist nichts. Das Gute aber ist nur Eins. Denn sein Charakter ist Einheit und

Gleichheit mit sich selbst. Das Gute ist demnach auch Eins mit dem, was man Gott nennt. Es sind blos verschiedne Nahmen. Alles ist Eins. *) (Aristoteles schüttelt den Kopf.)

Pyrrho. Nur Eins ist, und nur Eins weiß der Mensch gewiß — das, was Gut ist, wie Euklides ganz richtig bemerkt. Hieraus fließt von selbst eine andere Wahrheit, diese: Alles, außer dem Guten, das Intellektuelle sowohl, als das Sinnliche ist ungewiß. Das spekulative Denken gewähret gar keinen Nutzen, und es ist besser, der Mensch richtet sich im Leben und Handeln nach seinen Gefühlen, die ihn nicht täuschen, wie es doch jene Spekulationen thun.

Plato. Dieses hohe Eins, was der Mensch allein gewiß weiß, sind die Ideen, von denen die Dinge der Sinnenwelt wiederscheinende Merkmale enthalten. Und nur so weit, als sie Merkmale jener Ideen, des Schönen und Vollkommenen enthalten, haben die Gegenstände der Sinnenwelt Realität. Jenes Eine, o Pyrrho, für welches sich dein erhabner Geist bekennet, ist demnach ein Viel-

*) Laert. II. p. 159.

faches, des Guten, Schönen und Wahren. Die Ideen aber hiezu liegen in dem menschlichen Geiste angebohren. Ihre Gegenstände sind höher zu suchen. Denn wer sollte doch die Dinge mit den Ideen übereinstimmend geformt haben, wenn nicht ein höchstes, gewaltiges, erhabnes und weises Wesen da wäre? Die Welt nun reget diese erhabne Ideen in dem Menschen auf. Ist aber die Vernunft einmal zur freyen Thätigkeit entwickelt, dann kann sie ohne alle Mitwirkung der sinnlichen Welt wirken, und das reine Wissen aus sich selbst hervorbringen. Unser Handeln richtet sich nothwendig nach dem Erkennen. Daher ist das Erkennen des höchsten Guts, d. h. jener Ideen, oder das Philosophiren, die höchste Bestimmung des Menschen. Denn dadurch reißt er sich von aller Sinnlichkeit, diesem niedern Boden seiner Entwürdigung, los, und wendet den reinen Geist bloß der Beschauung der göttlichen Ideen zu.

Aristoteles. Die Begriffe der Dinge kommen uns nicht aus einer idealen Welt. Diese giebt keinen philosophischen Erklärungsgrund, denn Niemand weis das Geringste von ihr, und keiner kann das Geringste von

ihr wissen. Sie existiret gar nicht. Der Grund und Boden aller unsrer Erkenntnisse ist die Erfahrung, auf deren Gegenstände die Denkkraft mittelst der Empfindung sich richtet. Diese Denkkraft vermag aus sich selbst nichts hervorzubringen. Ihre Begriffe sind keine Ideen, es sind Begriffe, die auf etwas anderes, in der Sinnenwelt wohnendes, sich beziehen, und die mithin von diesem abhängig sind. Eine Philosophie, die diesen einzig wahren Grund und Boden der Realität unserer Erkenntnisse und Begriffe verfehlt, führet ein leeres Denken ein.

Es giebt keine andere Gegenstände für den menschlichen Verstand, als die, welche ihm die sinnliche Wahrnehmung darbeut; und es ist eben so ungereimt, wirkliche Dinge außer der Sinnenwelt anzunehmen, als von übersinnlichen Substanzen zu träumen, die den in der Sinnenwelt existirenden entsprechen sollen. Die sinnlichen Gegenstände richten sich keineswegs nach Ideen. Ein Mensch erzeugt den andern, ohne an das Urbild des Menschen überhaupt zu denken.

Alles was ist, ist nur durch eine Veränderung oder Bewegung. Es hat eine Ursache,

diese eine andere, und so fort. Gienge diese Kette ins Unendliche, weder die Bewegung noch die Dinge wären zu erklären. Es muß eine absolute erste bewegende Ursache existiren. Die Dinge zeigen aber in Rücksicht ihrer Bewegung einen verschiednen Charakter. Einige werden bewegt, andere bewegen sich selbst. Unter die letztern gehören die Thiere und Menschen. Diese Wesen besitzen gewisse selbstständige Prinzipien der Bewegung, die ich Entelechien nenne. In den Thieren ist diese Kraft an das Gesetz eines blinden Mechanismus gebunden, im Menschen wirkt sie unter dem Nahmen der Vernunft frei. Ihr Wesen ist Wirksamkeit, nicht Vermögen zu wirken. Sie ist unvergänglich; und wenn es eine oberste Ursache der Bewegung giebt, so müssen jene selbstständigen Bewegungskräfte in ihr ihren Grund haben. Die oberste Grundkraft muß mit den Entelechien gleichen Wesens seyn. Die oberste Ursache kann nicht als Körper vorgestellt werden. Sie existiret als ein reines Vernunftwesen, nicht wie die menschliche Vernunft, die mit einem Körper verbunden ist. Ihr Wirken ist denken, ihr Denken ist wirken. Sie ist die vollkommenste Intelligenz,

die das Beste denkt und wirkt. Sie ist das seligste Wesen. Sie existiret schlechthin, als die Substanz aller Substanzen. Man nennt sie Gott. *)

Epikur. Nicht das Ideale, wie du ganz richtig behauptest, Aristoteles, aber auch nicht Erfahrung im allgemeinern Sinne ist die Quelle der Wahrheit. Die Empfindung allein ist diese Quelle aller evidenten Erkenntniß bey uns Menschen. Der Empfindungsgrund liegt in dem Gegenstande selbst. Jeder bemerkt zu jeder Zeit, daß ein gewisser Gegenstand angenehm, ein anderer unangenehm sey. Daher sind dann auch alle sinnlichen Vorstellungen wahr. Der urtheilende Verstand kennt kein anderes Kriterium der Wahrheit, als jene Evidenz der Empfindung. Widerspricht diese Evidenz dem Urtheile, so ist dieses falsch, widerspricht sie ihm nicht, so kann dasselbe wahr seyn. — Die Welt selbst muß als ein Werk des blinden Zufalls angesehen werden. Aus der ewigen Bewegung der Atomen im leeren Raume bildete sich das Universum nach manchem mislungenen Versuch. Deswegen ist es thörichter Wahn, eine oberste Ursache, ein absolut erstes

*) Ethic. ad Nicom. X, 8.

Wesen der Welt annehmen zu wollen, ja auch nur nach ihm zu fragen. Ein solches Wesen müste doch wohl durch sich selbst höchst vollkommen und selig seyn. Wo ist dann aber ein zureichender Grund in demselben, eine Welt zu bilden? Wäre durch diese Beschäfftigung seine Seligkeit nicht gestöret worden? Was aber die überweisen Zwecke betrifft, die Sokrates in der Natur bewundert, so sieht man ihnen das Gedicht an der Stirne an. Die ganze Teleologie ist nichts als Schwärmerey. In der That, das Auge war ursprünglich gar nicht zum Sehen, das Ohr nicht zum Hören, der Fuß nicht zum Gehen, die Zunge nicht zum Reden absichtlich gebildet und bestimmt. Der scheinbar zweckmäßige Mechanismus in dem Weltall hat sein Daseyn wie das Universum selbst, dem launigen, regellosen Ohngefähr zu danken. Ich werde mich also sehr hüten, meinen philosophischen Nacken vor euern erträumten Götzen zu beugen. Die Menschen haben die Kenntniß der Götter aus Traumgesichten geschöpft. Als ihnen große menschenähnliche Gestalten im Traume vorschwebten, faßten sie die Meinung, es gebe wirklich solche Wesen. — Die menschliche Brust kennt kein

höheres Gesetz, als die lebendige Empfindung und das Streben nach einem weisen Lebensgenuß, ihrem höchsten Gut. Jeder kluge Mann kann aber dieses Ziel wohl erreichen; und die Tugend selbst ist nichts anders, als das verständige Streben nach diesem Ziele der Natur. *)

Aristoteles. Mit deiner Erlaubniß, Epikur, mich dünkt, deine Moral gehe auf allen vieren, und führe den Menschen zur Thierheit zurück. Wollust, auf die doch am Ende dein System hinausläuft, ist ein des vernünftigen Wesens höchst unwürdiger Zweck.

Epikur. Wer spricht denn aber von der groben Sinnlichkeit, die rohe Seelen mit ihrer schmutzigen Natur in diesen Begriff hineintragen? Bewies ich in meinem, meiner Philosophie entsprechendem, Leben nicht die höchste Mäßigung und Entfernung von allen dem, was du dir etwa in dem Genusse des Lebens unwürdiges denken magst? In der That wüßte ich nicht, was mich von euch andern finstern Pedanten unterschiede, als ein stets froher Sinn, der mir an dem Edelsten und Weisesten unter uns wahrlich nicht das

*) Cic. de. f. b. et m.

Schlimmste zu seyn scheint. Es lebe die Natur und ihre heilige Freude! Verwünscht seyen alle finstere Dämonen und Schreck-Gespenster, die ihren heitern Himmel umwölken! (er seitblickt auf die Stoiker.)

Sextus. Dachte ich doch, ihr Garten-philosophen ließet endlich doch noch einen Gott, wenigstens zum Hüter eures Gemüses, übrig?

Zeno. (der Stoiker) Die Tugend an sich selbst, oder die Erhabenheit über das was sinnlich heißt, macht allein wahre Glückseligkeit, das höchste Gut, das große Ziel des Menschen aus. Alle Vollkommenheit des Denkens, (Wahrheit) alle richtige Erkenntniß der Dinge, alle Vollkommenheiten des Handelns gründet sich zuletzt auf jenes höchste Gesetz, die Behauptung der Würde vernünftiger Naturen. Alle Vorstellungen, Grundsätze und Regeln haben das Gepräge der Wahrheit und Vollkommenheit wenn sie den Charakter der Reinvernünftigkeit an sich tragen, und eröffnen dem Menschen, der sie besitzet, die Quelle des Glücks, die blos aus einem mit sich selbst zufriedenen, erhabenen Geiste fließt.

Die Welt ist durch ein der Materie inwohnendes thätiges Princip, das feuriger Natur seyn muß, künstlich gebildet worden. Die Bildung durch das schöpferische Princip geschieht durch Verwandlung, durch Annäherung und Mischung der körperlichen Grundtheile, die als leidende Materie überhaupt einer Bildung fähig sind. Jenes bildende Princip ist körperlich, besitzt aber die Fähigkeit der Bewegung, und wirket vermöge dieser Eigenschaft auf die leidende Materie.

Außerdem sind ihm noch die Eigenschaften des Lebens, des Empfindens und Denkens eigen. Es ist die schöpferische, erhaltende, verwandelnde Natur, die mit Vernunft die Materie bildet, und die aus sich selbst alle empfindende und denkende Wesen in der Welt erzeugt. Dieses Wesen nun nenne ich Gott. *)

Sextus. Die vollkommenste Ruhe der Seele ist das höchste Gut des Menschen, und seines Bestrebens würdigstes Ziel. Sie ist das Eigenthum des Weisen, und fließt aus dem Gleichgewicht des Urtheilens her. Jenes Bestreben gründet die Denk- und Sinnesart des Skeptikers, die in der Maxime liegt, überall

*) Cic. de nat. Deor. I, 14. II. 8, 52.

Gründe gegen Gründe zu setzen. Diejenigen, welche behaupten, es gäbe etwas von Natur Gutes oder Böses, flieht ewig jene glückselige Ruhe. Heftig begehren sie alles, was ihnen gut dünkt; und heftig fliehen sie alles, was ihnen böse zu seyn scheint. Wie können Menschen von dieser Denkart je zu jenem ruhigen Ziele gelangen, welches doch allein das wahre Glück gewährt. Wiewohl nun der wahre Skeptiker, um seiner Ruhe willen, weder das Daseyn der Götter behauptet, noch verneinet, sondern sich über diesen Punkt wie in jedem andern, in ein bescheidnes, weises Gleichgewicht mit sich selbst setzet, so tastet er deswegen die vaterländischen Gewohnheiten, Götter zu verehren, so wenig an, daß er vielmehr nichts unterläßt, was zu ihrer Anbetung und frommen Verehrung beytragen kann: nur in philosophischen Untersuchungen hierüber übereilt er sich nicht, und sagt, man könne nicht mit mehr Grund behaupten, daß Götter seyen, als daß keine seyen.

Bako. Ich bemerke bey euerm Philosophiren, meine Freunde, eine Vermischung von physikalischen und metaphysischen Principien, die dem Interesse beyder Wissenschaften

gleich nachtheilig ist, hauptsächlich aber der Physik. Die Endursachen sind in dieser Wissenschaft unfruchtbar, und gebären nie, gleich Jungfrauen, welche Gott geweiht sind. Die Behandlung der Endursachen in der Physik hat die Untersuchung der Natururſachen aus jener Wissenschaft vertrieben, und den Erfolg gehabt, daß die Menschen in dergleichen erhabnen und dunkeln Principien ausruhen, und alle strengen Nachforschungen über die wahrhaft realen, physikalischen Ursachen, zum unaussprechlichen Nachtheile der Wissenschaft, gänzlich vernachlässiget haben. Denn ich bemerke, daß dieß nicht allein von Plato, der fast immer an diesem Ufer Anker wirft; sondern sogar von Aristoteles und andern mehr geschehen ist, die so oft in diesen Untiefen endigen. Denn der, welcher dergleichen Principien eingeführt, und behauptet hat, die Augenlieder mit ihren Haaren seyen zu einem Zaun' und Walle für die Augen da, oder die starken Felle der Thiere zur Abwehrung der Hitze und Kälte, oder die Beine seyen Säulen und Balken, auf denen die Werkstätte des Körpers ruhe; oder es trieben Blätter an den Bäumen, damit die Frucht weniger von der Sonne

und von den Winden leide, oder die Wolken würden deswegen in der Höhe bereitet, damit sie die Erde mit Regen erquicken, und sie zu einer bequemen Wohnung der Thiere und ihres Gleichen machen: der kann wohl in der Metaphysik, keineswegs aber in der Physik Gehör finden. Ja, diese verkehrte Worte halten, gleich den Saugern in der Fabel, die sich an Schiffe anhängen, den freyen Flug und sichern Fortgang der Wissenschaft auf, und haben es leider! bereits dahin gebracht, daß die Untersuchung der physikalischen Ursachen ganz vernachlässiget, ja mit Stillschweigen übergangen wird. Daher scheint mir die Naturphilosophie des Demokrits und anderer, die Gott und den Verstand aus dem Gebiete der Physik verbannen, und den Bau des Universums den unendlichen Spielen und Versuchen der Natur, die Ursachen der ersten Theile der Nothwendigkeit der Materie, ohne Beymischung der Endursachen, zuschreiben — diese Männer, sage ich, scheinen mir, was die physikalischen Ursachen betrifft, bey weitem gründlicher verfahren, und viel tiefer in die Natur eingedrungen zu seyn, als die Philosophien des Plato und Aristoteles; und dieß zwar aus der einzigen Ursache, weil jene über

den Endursachen nie die Mühe verloren, diese sich aber beständig unter ihnen herumtummeln. Inzwischen soll dieß nicht so viel heißen, als wären jene Endursachen Erdichtungen, und aller Untersuchung in der Metaphysik unwürdig. Aber sie verwüsten die Provinzen der Physik erbärmlich, wenn sie einmal in ihr Gebiet einfallen, und die Besitzungen der physikalischen Ursachen an sich reissen. Dahingegen, wenn sie innerhalb ihrer Grenzen gehalten werden, faseln diejenigen sehr, die glauben, daß jene den physikalischen Ursachen so ganz und gar widersprechen. Denn nimmt man an, daß die Haare der Augenlieder die Augen schützen; so widerspricht dieß ganz und gar nicht der andern Behauptung, daß das Haarigte den Mündungen Feuchtigkeit einzustreichen pflege; und so mit dem übrigen. Diese veränderte Ansicht der Dinge führt aber auf nichts weniger, als auf Zweifel an der Fürsehung, und thut ihr nicht im geringsten Abbruch. Vielmehr weckt und erhebt sie jenen Glauben wunderbar. Denn gleichwie in bürgerlichen Dingen die politische Weisheit sich bey weitem größer und wunderbarer zeigte, wenn einer das Werk anderer zu seinen Zwecken zu benützen wüßte, ohne

daß jene dadurch im Geringsten dabey verlören, ja nicht einmal diesen fremden Einfluß ahndeten, und unterdessen bloß ihrem eignen Willen zu folgen glaubten, so glänzet auch Gottes Weisheit desto wunderbarer, indem die Natur etwas anderes thut, und die Fürsehung etwas anderes hervorlocket: als wenn den einzeln Schematen, und natürlichen Bewegungen, die Zeichen der Fürsehung eingeprägt wären. Es ist also so weit gefehlt, daß die physikalischen Ursachen den Menschen von Gott und einer Fürsehung entfernten, daß vielmehr jene Philosophen, die sich mit der Untersuchung und Aufhellung derselben beschäftigten, kein anderes Resultat fanden, als zuletzt zu Gott und der Fürsehung ihre Zuflucht zu nehmen. *)

Demokrit. (ihm die Hand reichend) Nach diesem Tempel suchte ich nicht, und diesen Tempel fand ich nicht. Gleichwohl erkenne ich in dir einen ächten Geistesverwandten, und freue mich einen Reinen unter so vielen Unreinen gefunden zu haben. (Aristoteles und Plato murren)

Zeus. Ehre dem Ehre gebührt, ihr Männer von Athen! Euch windet jedes Jahrhundert

*) De augment. Scient. III. IV.

neue Kränze, und auch sie verdienen es. Ihr habt den Geist verzäunet in euere Fruchtgärten; diese muthigen Forscher haben ihn wieder befreyt, und den Himmel von der Erde getrennt, welches eine wahrere Religion ist, als ihr glaubet.

Aristoteles (zu Plato) Was sagst du dazu, Herr Bruder?

Plato. Mit Donnerkeilen in der Hand läßt sich viel entscheiden.

Merkur. Was murmelt ihr Beyde da in die Bärte, ihr Herren? Man wird euch nächstens beweisen, daß das Murmeln etwas sehr Ungriechisches ist. Denn man sagt, euer Völkchen habe es roh, von sich gegeben, wie es in ihm war; und bey allem dem sey das Exkrement etwas wahrhaft Göttliches gewesen? Ist es nicht so? (Plato und Aristoteles schütteln die Köpfe)

Hobbes. Nur das ist ein Wahres und Reelles, was dem Auge der Beobachtung in der Erfahrung erscheint. In Ansehung der Welt kann manches gefragt aber nicht bestimmt werden. Niemand weiß, ob die Welt entstanden oder von Ewigkeit her ist; und dieses Räth-

sel ist gar kein Gegenstand einer gesunden Beobachtungsphilosophie. Wer von einer Wirkung zur Ursache, von dieser weiter zu ihrer Ursache hinaufsteigt, kann ohne Aufhören nicht fortschreiten. Er muß endlich ermüdet irgendwo stehen bleiben, ohne darum mehr zu wissen, ob er noch weiter werde fortschreiten können. Man wird mithin jetzt nicht weiter fragen, welches meine Meinung von Gott, dem ersten Wesen sey! Eine solche Frage ist höchst unphilosophisch und in sich selbst widersprechend. Was andere über diesen Punkt vorgebracht haben, kümmert mich in der That sehr wenig; und ich habe jetzt eben so wenig auf ihre Reden gehört, als ich ehemals ihre Bücher lesen mochte. Hätte ich mich mit den Meinungen anderer beschäftiget, so wäre ich wahrscheinlich nicht klüger geworden als sie.

Merkur. Aber beym Apollo! mein Freund! dünkst du dich dann in der That weiser zu seyn, als diese philosophischen Herren, die hier in einer Reihe dir glänzend vorangehen? Mit deiner Erlaubniß! Ich finde deinen Dünkel größer als deine Weisheit, so wenig ich auch über die letztere zu urtheilen berufen bin.

Hobbes. Eine harte Beschuldigung, die kein Vernünftiger gegen mich in meiner Zeit wagte. Doch dem sey, wie ihm wolle! Uebrigens glaube mir, Merkur, hätte nicht unter jenen Männern, denen ich das Talent gar nicht abspreche, einer den andern im Wesentlichen immer nur abgeschrieben, modifizirt oder gar verhunzet; wir müßten nicht immer wieder von Neuen bey dem a b c der Philosophie anfangen, wie Kinder.

Merkur. Man hört doch gleich an dem Tone den Anfang einer ganz andern Zeit. O Griechen! (unter den neuern Philosophen erhebt sich ein murmelnder Unwille) Nur Geduld, meine Freunde! Das Beste kommt nach.

Deskartes. Nicht Beobachtung allein ist die Quelle der Wahrheit. Erfahrung giebt uns keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Es muß eine Erkenntniß des Wahren aus bloßen Begriffen möglich seyn; gäbe es diese nicht, die Erkenntniß der Wahrheit wäre etwas schlechthin Unmögliches. Alles ist wahr, was wir hell und deutlich denken. — Ich denke, also bin ich. Alle Erkenntniß eines Realen gründet sich auf diesen unmittelbar gewissen Satz. Hieraus folgt nun unwidersprechlich,

daß alles auch wirklich ist, was ich mir deutlich denken kann. Sonst wäre ich nicht, wenn ich denke. Der letzte Grund aber, daß etwas meinem Denken Entsprechendes existiret, ist die Wahrhaftigkeit Gottes, der mir unmöglich trügliche Vermögen der Erkenntniß einpfropfen konnte. Es muß demnach ein Gott seyn. Denn ich kann mir das vollkommenste Wesen denken, mithin existiret es. Auch wäre ohne Gott die Welt so wenig entstanden, als sie ohne ihn fortdauern könnte; Gott theilte ursprünglich die auf die mannichfaltigste Art theilbare Materie und setzte sie in Bewegung. Kraft der Bewegungsgesetze hat die Materie verschiedne Gestalten angenommen, und sich in verschiednen Wirbeln zu Sonnensystemen und Elementen verschiedner Art ausgebildet. Auf diesem allgemeinen Bildungswege entstanden alle übrigen Geschöpfe. — Substanz ist dasjenige, was für sich selbst schlechthin existiret. Das gilt aber nur von Gott. Es giebt daher nur Eine wahre Substanz. Die endlichen Wesen sind keine wahre Substanzen; sie bedürfen zu ihrem Daseyn stets der Mitwirkung Gottes. — Gott ist aber das vollkommenste Wesen. Deswegen kann er nicht aus-

gedehnt seyn, da Ausdehnung Theilbarkeit mit sich führet. Ferner empfindet Gott nicht, weil alles Empfinden Leiden ist; und Leiden Abhängigkeit von einem andern voraussetzet. Gott ist unendlich, weswegen es dann auch ein thörichtes Beginnen ist, sich mit Untersuchungen und Streitigkeiten seines Wesens zu befassen, da unser Geist stets endlich bleibt, und das Unendliche nie zu umfassen und zu begreifen vermag. Gott enthält auch den Grund der ewigen Wahrheiten in uns eben sowohl, als der empirischen. Denn Gottes Wahrhaftigkeit ist der Grund, daß dasjenige, was wir hell und deutlich einsehen, auch wahr ist, d. h. daß die Dinge unserm Denken entsprechen. (Die älteren Philosophen schütteln die Köpfe)

Merkür. In der That, ein äußerst frommes System! Denn da bewacht ja Gott alle leere Winkel und Lücken der Vernunft. Ich möchte es ein Schildwachssystem nennen, worin der König selbst den Soldaten macht.

Kant. Mit deiner Erlaubniß, mein lieber Götterbote! Du sprichst ziemlich fertig über philosophische Systeme ab. Zu dieser Höhe tragen dich wahrlich deine Flügel am Kopfe und an den Fersen nicht hinauf. Das

System des Kartesius mag noch so viele Mängel haben, so erwarb es sich doch ein nicht geringes Verdienst um die Verbesserung der spekulativen Philosophie, indem es viel dazu beytrug, dem Denken Deutlichkeit zu geben, durch sein aufgestelltes Kriterium der Wahrheit, das es in die Klarheit und Evidenz der Erkenntnisse setzt.

Merkur. Wärest du nicht der einzige unter den lebenden Philosophen, der mir mit dem Anstand eines wahren Weisen folgte, und der sich überhaupt auf der ganzen Reise am würdigsten betrug; beym Herkules! du solltest nicht umsonst an meinen Flügeln gerupft haben.

Spinoza. Der Begriff der Substanz ist die wahre Basis eines vollkommnen, streng mit sich selbst zusammenhängenden Systemes. Denn ist Substanz dasjenige, was in sich selbst ist, und das sich durch sich selbst denken läßt; d. h. dessen Begriff keines Begriffes von einer andern Sache bedarf, aus welchem jener erst gebildet würde; so giebt es im Grunde, wie Deskartes richtig bemerket, nur eine einzige Substanz. Nur folgerte dieser Forscher nicht alles aus diesem fruchtbaren Satze, was aus ihm gefolgert werden kann. Daher die

Lücken seines Systemes. Giebt es nämlich nur Eine Substanz, so ist diese zuvörderst unendlich. Denn wäre sie eingeschränkt, so fehlte ihr nach unserer Definition der Charakter der Substanz — worin, im Vorbeygehen, auch der Beweis, daß es nur Eine Substanz giebt, enthalten ist. Diese einige, absolute Substanz besteht aus unendlichen Eigenschaften, deren jede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, das nothwendig existiret. Denn die absolute Substanz kann nicht hervorgebracht werden; sie muß mithin die Ursache ihrer selbst seyn. Es gehört zu ihrer Natur, daß sie existire. Was Ursache seiner selbst ist, mit dessen Wesen ist zugleich auch das Daseyn gesetzt. Diese Substanz ist aber Gott. Alles was ist, ist in Gott, und ohne Gott kann nichts seyn und gedacht werden. Die denkenden Wesen und die ausgedehnten sind bloße Modifikationen Gottes. Gott und die Welt sind Eins. *)

Fichte. Ich bewundere mit meinem Jahrhundert die meisterhafte und einzige Konsequenz deines Systemes. Aber sage mir, warum giengst du doch über das reine Bewußtseyn hinaus? Nach dir verhält sich die

*) Ethic.

ganze Reihe der Vorstellungen eines empirischen Subjekts zum einzigen reinen Subjekte, wie eine Vorstellung zur Reihe. Dir ist das Ich (dasjenige, was du dein Ich nennest, oder ich mein Ich nenne) nicht schlechthin, weil es ist; sondern etwas anderes ist. — Das Ich ist nach dir zwar für das Ich — Ich; aber du fragest, was es für etwas außer dem Ich seyn würde. Ein solches „außer dem Ich" wäre gleichfalls ein Ich, von welchem das gesetzte Ich (z. B. mein Ich) und alle mögliche setzbare Ich Modifikationen wären. Du trennst das reine und das empirische Bewußtseyn. Das erstere setzest du in Gott, der seiner sich nie bewußt wird, da das reine Bewußtseyn nie zum Bewußtseyn gelangt; das letzte in die besondern Modifikationen der Gottheit. So aufgestellt ist dein System freylich konsequent, und unwiderlegbar, weil du in einem Felde dich befindest, auf welches die Vernunft dir nicht weiter folgen kann. Aber es ist Grundlos: denn was berechtigte dich denn über das im empirischen Bewußtseyn gegebene reine Bewußtseyn hinaus zu gehen? Was dich auf dein System trieb, läßt sich wohl aufzeigen: nämlich das nothwendige Streben,

die höchste Einheit in der menschlichen Erkenntniß hervorzubringen. Diese Einheit ist in deinem Systeme, und der Fehler liegt bloß darin, daß du aus theoretischen Gründen zu schließen glaubtest, wo du doch bloß durch ein praktisches Bedürfniß getrieben wurdest: daß du etwas wirklich Gegebenes aufzustellen glaubtest, da du doch bloß ein vorgestecktes, aber nie zu erreichendes Ideal aufstelltest. Deine höchste Einheit ist nicht etwas, das ist, sondern etwas, das hervorgebracht werden soll, aber nicht kann.

Spinoza. (lächelnd) Ich weis in der That nicht, mein Freund, was ich mir bey deinem reinen Bewußtseyn, bey deiner höchsten Einheit, die nicht ist, aber soll, und nicht kann, verständiges denken soll. Allerdings war es mir bey Errichtung meines Systemes um die höchste Einheit des Erkennens zu thun; und eben in dieser Absicht stellte ich meine absolute, allumfassende Substanz hin. Dabey fühlte ich mich aber nicht im mindesten von jenem praktischen Bedürfniß, wie du es nennest, getrieben, das auf die Vollendung eines gewissen, in der Welt zu realisirenden Ideals dringt. Vielleicht müßtest du mir auf deinem

Standpunkte jenes Bedürfniß eher absprechen, um die Stimmung meines Geistes bei dem Entwurfe meines Systemes dir und andern zu erklären. Denn wer sich durch irgend ein lebendiges Bedürfniß nach einem praktischen Ziele getrieben fühlt, der geht ihm nach mit Gewalt, und reißt sich durch Inkonsequenzen hindurch ihm entgegen. Ich hätte es also wenigstens in meiner praktischen Philosophie gezeigt.

Locke. Mich dünkt, es müsse, ehe einen Schritt weiter gegangen wird, ausgemacht werden, ob unser Verstand die nöthigen Kräfte besitzt, das Wahre zu erkennen. Die Auflösung dieses großen Problemes aber scheint mir nur auf dem Wege der Untersuchung des Ursprungs unserer Begriffe und ihrer Zergliederung möglich zu seyn. Auf diese Art allein läßt sich der Umfang unseres Verstandes ausmessen, und die Frage beantworten, was wir durch Hülfe desselben zu erkennen vermögen. Alle Begriffe aber haben ihre erste Quelle in der Erfahrung. Es ist ungereimt, Begriffe a priori anzunehmen. Denn es läßt sich ein anderer Weg aufzeigen, auf welchem man zu gewissen sogenannten ewigen Wahrheiten ge-

langen kann. Mithin schließen jene Behauptungen nicht. Die Seele ist eine tabula rasa, und besitzet bloß das Vermögen, durch die Sinne Vorstellungen zu erlangen. Die letzten Gründe aller wahren Erkenntniß sind die einfachen Vorstellungen, die weder aus der Phantasie, noch aus der Vernunft erzeugt sind. Sie werden unmittelbar theils aus der äußern Erfahrung durch den sinnlichen Eindruck, theils aus der innern durch Reflexion geschöpft, und bedürfen einer weitern Zergliederung eben so wenig, als sie deren fähig sind. Was die einfachen Vorstellungen von Objekten darstellen, ist wahre Kopie der letztern. Unsere zusammengesetzten Begriffe bestehen aus verbundenen einfachen; und sie können in sofern auf Wahrheit Anspruch machen, als sie nothwendige Verbindungen einfacher Vorstellungen sind. Niemand denke, daß dieß zu enge Schranken für den großen Verstand des Menschen sind, der sich über die Sterne schwingt, von den Grenzen der Welt nicht eingeschlossen werden kann; mit seinen Gedanken die äußerste Ausdehnung der Materie überfliegt, und sich in dem unbegreiflichen leeren Raume verbreitet. Zeige doch jemand

einen einzigen einfachen Begriff, der nicht durch sinnliche Empfindung oder Reflexion entstanden, oder einen zusammengesetzten, der nicht aus solchen einfachen Vorstellungen zusammengesetzt wäre. Und wenn dieß unmöglich ist, so wundre man sich auch nicht, daß diese wenigen einfachen Begriffe hinreichen, die lebhafteste und viel befassendste Denkkraft zu beschäftigen, und den Stoff aller mannichfaltigen menschlichen Erkenntnisse, Einbildungen und Meinungen abzugeben; wundere sich darüber eben so wenig, als darüber, daß durch die mannichfaltigen Zusammensetzungen der Buchstaben des Alphabets sich so unendlich viele Wörter bilden lassen. Bedenke man doch nur, um ein ganz nahes Beyspiel zu wählen, wie unermeßlich groß der Umfang möglicher Zusammenfügungen des Begriffes der Zahl ist, und welch ein unendliches Feld den Meßkünstlern die Ausdehnung eröffnet. Die Gegenstände stimmen nun, wie ich bereits bemerkt habe, mit unsern einfachen Vorstellungen durch den Eindruck unmittelbar überein; und es bedarf demnach keines Gottes, wie Plato ihn annimmt, der die Gegenstände zuvor nach gewissen Mustern eingerichtet habe. Auch läßt sich

Gottes Daseyn überhaupt aus meinem Princip nicht wohl darthun. Denn wer kann zu einer Anschauung oder Empfindung von ihm gelangen?

Leibnitz. Dein System, mein lieber Nachbar, geht nicht tief genug. Allerdings stimmen die Objekte mit unsern Vorstellungen von ihnen überein, aber nicht durch den sinnlichen Eindruck, oder durch Reflexion aus innerer Erfahrung; sondern durch eine gewisse prästabilirte Harmonie zwischen beyden. Gewisse Vorstellungen und Begriffe müssen uns demnach ursprünglich angeboren seyn; und der letzte Grund der Wahrheit in Gott liegen, der beyde geschaffen hat. Denn die Nothwendigkeit gewisser Vorstellungen und Wahrheiten, läßt sich nicht aus der Erfahrung darthun, die nur das Zufällige enthält. Gott schuf aber ursprünglich einfache Substanzen, vorstellende Kräfte, die ich Monaden nenne. Aus ihnen ist das Aggregat, oder der körperliche Gegenstand, zusammengesetzt. Diese Monaden nun besitzen weder Ausdehnung noch Theilbarkeit. Sie sind unzerstörbar, können nur vernichtet werden, so wie sie nur erschaffen sind. Da die Monaden in den Dingen nicht erschei-

nen können, so sind diese bloßer Schein. Nur durch unsere angeborne Vorstellungen denken wir, als mit Bewußtseyn begabte Monaden, das Wahre. Denn nach der allgemeinen Harmonie der Substanzen kommen jeder Monade gewisse Beziehungen zu, durch welche in ihr alle Monaden auf gewisse Art ausgedrückt sind. Und so ist dann jede Monade als ein ewiger Spiegel anzusehen, der das ganze Weltall nach seiner wahren Beschaffenheit vorstellt. Diese große Harmonie muß aber einen zureichenden Grund haben; und dieser ist Gott, dessen Daseyn ich folgendermaßen beweise. Zeit, Raum und Materie, da sie in sich gleichförmig, und zu allem gleichgültig sind, konnten ganz andere Bewegungen, Figuren und deren Successionen in ganz andrer Ordnung erhalten. Ueberdem ist alles, was wir sehen, und aus Erfahrung kennen, begrenzt, mithin zufällig, und enthält demnach nichts, was sein Daseyn nothwendig macht. Es hat daher seinen Grund nicht in sich; die Welt als zufällig, muß einen äußern Grund ihres Daseyns haben. Dieser ist nun kein anderer, als die Substanz, die den Grund ihres Daseyns in sich selbst hat, d. h. die nothwen-

dige Substanz — Gott. *) Gott ist die erste Monade, die alle andern Monaden hervorgebracht hat, der eine hohe Macht besitzet, bey absoluter Vollkommenheit des Erkenntnisses und Willens, die den andern Monaden nur unter gewissen Einschränkungen zukommen.

Hume. Ich bemerke, ihr Weisen, daß ihr bey euerm Philosophiren sämmtlich etwas voraussetzet, was doch erst zu erweisen wäre, nämlich: daß unsere Vorstellungen Objekten außer uns entsprechen.

Alle Merkmale der sogenannten Dinge sind in uns selbst gegründet; und diese Merkmale zusammengefaßt in einen Begriff, machen selbst das aus, was man gewöhnlich Objekt nennt. Und wie käme unser Verstand auch dazu, etwas jenseits des Eindrucks zu erkennen? Aller Stoff zu unserm Denken fließt uns durch äußere oder innere Sensationen zu. Das Geschäft des Verstandes besteht lediglich in der Verbindung desselben. Alle unsere Vorstellungen sind Kopien der Eindrücke. Zergliedert euere Vorstellungen, und ihr findet gewiß, daß die abstraktesten Begriffe sich zuletzt in Eindrücken, als ihren Principien, oder

*) Leibnitz. Theod. T. I. §. 7.

Urbildern, verlieren. Die erhabensten Ideen bilden sich an diesem ersten Stoffe alles Denkens, ja selbst der Begriff der Gottheit kömmt dem Menschen aus dieser innern Quelle. Auch findet es sich, daß Menschen, denen das Organ für gewisse sinnliche Vorstellungen fehlt, die ihnen entsprechenden Begriffe nicht besitzen. Die Stoffe, die wir durch die sinnlichen Kanäle der Eindrücke erhalten, werden von dem selbstthätigen Verstande entweder nach logischen Gesetzen, oder auch willkührlich verbunden. Eine Verbindung dieser Art aber kann immer den logischen Gesetzen vollkommen angemessen seyn, und doch grundlose Begriffe befassen, deren Inhalt nicht unmittelbar aus Eindrücken geschöpft, sondern aus denselben willkührlich durch Phantasie erzeugt ist. Nur in der Beziehung unsrer Begriffe auf die Eindrücke ist die Möglichkeit realer Wahrheit für uns gegründet, und das einzig ächte Kriterium, sie anzuerkennen, ist die Uebereinstimmung unsrer Begriffe mit den Eindrücken, aus welchen der Stoff derselben hergenommen ist. Hieraus wird klar, daß die menschliche Wahrheit in der Uebereinstimmung der Vorstellungen mit Vorstellungen, und nicht dieser mit Objekten

bestehe. Oder, wer unter euch kann mir beweisen, daß z. B. die Nothwendigkeit des Begriffs von Ursache und Wirkung objektiv und nicht vielmehr bloß subjektiv sey?

Nichts scheint zwar beym ersten Anblicke so grenzenlos zu seyn, als das menschliche Denken, welches nicht nur über alle menschliche Gewalt und Autorität hinausgeht, sondern auch nicht einmal in die Grenzen der Natur und Wirklichkeit eingeschränkt ist. Ungeheuer zu dichten, oder ungewöhnliche Gestalten und Erscheinungen zu verbinden, kostet der Einbildungskraft nicht mehr Mühe, als die natürlichsten und bekanntesten Gegenstände vorzustellen. Und während der Körper an einen Planeten gefesselt ist, auf dem er sich mit Mühe und Beschwerlichkeit herumschleppt, können uns die Gedanken in einem Augenblick in die entferntesten Regionen des Universums, ja selbst über das Weltall hinaus, in das grenzenlose Chaos versetzen, wo die Natur, wie man meint, in gänzlicher Unordnung liegt. Was niemals gesehen, oder gehört ward, kann doch noch gedacht werden; nichts ist dem Verstande unmöglich, außer was einen absoluten Widerspruch enthält. Allein diese unumschränkte

Freyheit der Denkkraft ist, wie ich gezeigt habe, leider! bloßer Schein. Ihre reale Erkenntniß kann nicht über den Eindruck; und was die Menschen von höhern Dingen behaupten, ist Einbildung. — Die Anwendung meiner Theorie auf Gott macht sich von selbst.

Kant. Ich gestehe frey, deine Erinnerung, o Hume, war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der Spekulation eine ganz andere Richtung gab. Ich war weit entfernt, dir in Ansehung deiner Folgerungen Gehör zu geben, die bloß daher rührten, weil du dir deine Aufgabe nicht im Ganzen vorstelltest, sondern nur auf einen Theil derselben fielst, der, ohne das Ganze in Betrachtung zu ziehen, keine Auskunft geben kann. Auch zogst du jene kühnen Folgerungen bloß um deswillen, weil man dein kritisches Problem nicht zu lösen verstand. So vernehmet dann die Auflösung des wichtigen Räthsels. — Ihr suchtet das Unbedingte zu dem Bedingten, meine Freunde, und ich erkenne es gern an, daß dieses die große Aufgabe der Vernunft ist, die über die Leiter der Bedingungen zu dem Absoluten in

jeder Richtung hinauf strebt. Aber ihr sucht es, ohne euer Vermögen zu einer solchen Unternehmung untersucht zu haben. Ich dächte also, ihr ließet indeß, bis jenes Urproblem der Philosophie beantwortet ist, euere Bemühungen ruhen. Vor allem saget mir, wo mag wohl der Grund eueres Erkennens liegen? Bisher nahm man an, alle Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori durch Begriffe auszumachen, und das Unbedingte zu finden, giengen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Versucht es daher einmal mit mir, ob wir nicht in jenen Aufgaben besser fortkommen, wenn wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntniß richten, welches schon weit besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. — Ihr werdet aufmerksam und seht mit bedenklicher Miene dem Resultate entgegen. Aber sagt mir, ihr Neuern, ist es hiermit nicht eben so, wie mit dem ersten Gedanken des Copernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn

er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelänge, wenn er den Zuschauer sich drehen, und die Sterne in Ruhe ließ? Ihr kennt den glücklichen Erfolg dieses Versuches für die Wissenschaft. Andrer Seits liegt die Auflösung unsrer nächsten Frage schon im Begriff eines Erkenntnißvermögens. Jedes Vermögen wirkt nach seinen eignen Gesetzen, und ein Erkenntnißvermögen erkennt nach seinen eignen Gesetzen. Der Grund der Erkenntniß der Dinge muß in seiner ursprünglichen Beschaffenheit liegen. Ihr betrachtet aber mit Recht alles Wissen und Erkennen selbst wieder als etwas Bedingtes, und fragt mich, welches dann endlich das Unbedingte, der letzte absolute Grund des Wissens und Seyns selbst sey, und wo er doch wohl liegen möge? Wenn das Erkenntnißvermögen der Dinge durch jenen Grund bedingt seyn soll, so kann er nicht in diesem Erkenntnißvermögen liegen, mithin auch nicht durch dasselbe je erreicht werden. Gleichwohl dringt sich uns die Frage nach dem Unbedingten unablässig auf. Ihr alle, meine Freunde, suchtet es auf, und jeder unter euch, vom Ersten bis zum Letzten, glaubte es gefunden zu haben.

— Thales an dem Wasser, Spinoza an dem Universum. Doch alle irrten, da jenes Absolute unserm Erkenntnißvermögen der Dinge schlechterdings unzugänglich ist. Aber erlaubet, daß ich euch dieß durch eine kurze Darstellung des Geistes meiner Philosophie, strenger beweise. Der menschliche Verstand ist in seinem objektivem Denken bedingt. Er kann seinen Stoff nicht aus sich selbst schaffen. Er ist ein endlicher Verstand. Jener Stoff muß ihm gegeben werden. Aber woher? Ohne Zweifel aus dem sinnlichen Vermögen. Denn aus Sinnlichkeit und Verstand besteht die Erfahrung, die wir als das zu Erklärende faktisch voraussetzen. Diese enthält aber etwas Nothwendiges, das aus ihr selbst nicht erklärt werden kann, da Erfahrung an sich stets zufällig bleibt. Es muß demnach eine nothwendige Beziehung beyder Erkenntnißelemente, des Verstandes und der Sinnlichkeit, ursprünglich und vor aller Erfahrung statt finden; und diese Beziehung, da sie nichts Empirisches ist, setzet ein *ursprüngliches*, *reines* Erkenntnißvermögen, einen reinen Verstand, und eine reine Sinnlichkeit voraus (daß es die letztere giebt, zeigt schon die reine Mathematik), wo-

durch eine Anschauung überhaupt ursprünglich so gedacht wird, daß dadurch eine Erkenntniß der Erfahrung überhaupt erst möglich ist. Ihr bemerket leicht, daß ursprünglich und rein nur der Raum und die Zeit angeschaut, von dem Verstande aber ursprünglich nur ein Objekt überhaupt gedacht wird. Ferner, daß Raum und Zeit bloß das formale Anschauungsvermögen, der Verstand aber das formale Denkvermögen, beyde nur die ursprünglichen Bedingungen aller Erfahrungskenntnisse seyen. — Ich sehe euch wegen des Resultates besorgt. Ich lese in euern Mienen: im Grunde werde durch diese neue Ansicht doch mehr verloren, als gewonnen, da uns unser Erkenntnißvermögen der Dinge, bey seiner Einschränkung auf das Sinnliche, grade über unsere wichtigsten Angelegenheiten keine Aufschlüsse ertheilen könne. Aber sagt mir, habt ihr, hat irgend einer unter euch Weisen, mit Hülfe dieses Erkenntnißvermögens denn das Unbedingte gefunden, und durch den Beyfall aller nachkommenden Forscher es beweisen können, daß er jenen Stein der Weisen gefunden hat? Wenn aber dem nicht so ist, wenn der Geist aller kommenden Forscher jenes Höchste in dem Prin-

cip ihrer Vorfahren nicht erkennen konnte, wenn auch sie einen neuen Weg der Untersuchung einschlugen, und wenn auch ihr unter dem Titel des Unbedingten aufgestelltes Princip jenes Schicksal erfuhr, mit einem Worte, wenn bisher durch jene Erkenntnißart der Friede unter den Geistern nicht hergestellt werden konnte; welche Ursache habt ihr, besorgt zu seyn, wenn man jenes Erkenntnißvermögen, das so viele tausend unglückliche Proben im Felde des Unbedingten ablegte, endlich auf die sinnliche Sphäre der Dinge streng beschränkt, und das Auge mit der Hoffnung nach einem andern höhern Vermögen im Menschen hinwendet? Wir erkennen durch unser erstes Erkenntnißvermögen bloße Erscheinungen, d. h. unsere eigene sinnliche Vorstellungen; aber diesen Erscheinungen liegt das Unbedingte zum Grund. Jenes Unbedingte ist eben so gewiß, als unser Wissen bedingt ist. Wir erkennen keine Dinge an sich; aber diese sind eben das Unbedingte, auf das wir alle unsere Erfahrungserkenntnisse nothwendig beziehen müssen. So ist dann das Absolute mit jedem empirischen Erkennen gegeben. Aus alle dem folgt aber nichts anders, als dieß:

wir sind als erkennende Wesen bedingt. Aber sind wir dann nur erkennend? Trägt nicht jeder in seinem innersten Bewußtseyn ein Absolutes Gesetz des Handelns? Deutet dies nicht auf ein absolutes schlechthin gesetzgeben-des Vermögen der Freyheit im Menschen? Ich nenne dieses hohe Vermögen, das keiner abläugnen kann, die reine praktische Vernunft, die eine eigne Erkenntnißquelle in uns eröffnet. Durch sie erkennt man nicht, was ist, sondern, was seyn soll, und was mit diesem absoluten Ausspruche in nothwendiger Verbindung steht. Hier liegt die Wahrheit nicht in der Harmonie der Vorstellung mit dem Objekte, sie ist für sich selbst, ohne irgend eine Vermittelung, schlechthin gewiß, und sie ist mithin das Unbedingte selbst. Vorausgesetzt nun, der Mensch trage in seiner Brust ein lebendiges Gesetz zum Handeln, das als ein Unbedingtes, um seiner selbst willen, Erfüllung verlange, so muß alles für ihn schlechthin gewiß seyn, ohne welches dieses Gesetz für ihn nicht denkbar ist. Nehmet noch das Faktum, daß jedem Menschen ein nothwendiges Streben nach Glückseligkeit einwohne; daß dieses Streben, als ein Bedingtes, dem Gesetze und der Pflicht unter-

geordnet werden solle, so folgt, daß jenes Gesetz, auf diesen Trieb und auf die moralische Beschaffenheit des Menschen bezogen, nothwendig den Ausspruch über Würdigkeit und Unwürdigkeit zur Glückseligkeit thue. Der Mensch aber ist nicht der Herr der Natur. Er kann sich im Falle seiner Würdigkeit nicht selbst glücklich machen. Er ist ein abhängiges Wesen. Welcher Zustand wird aber in diesem Falle in ihm eintreten, wenn das moralische Gesetz für ihn gewiß bleiben, und seinen Glauben nicht verlieren soll? Offenbar der Zustand des Glaubens an ein höchstes heiliges und allmächtiges Wesen, das den Grund jenes Gesetzes in ihm und der Natur außer ihm zugleich enthalte, und welches ihm ertheilen werde, wessen er durch seine Sittlichkeit würdig ist — mit Einem Worte — der Glauben an Gott. Dieses Wesen ist für das moralische Geschöpf so nothwendig und gewiß, als das moralische Gesetz in seiner Brust absolut gebietend spricht. Man müßte das letztere läugnen, um Gott zu läugnen; und je stärker das Streben nach reiner, unbedingter Befolgung jenes Gesetzes in dem menschlichen Willen geworden, desto mächtiger, heller und unerschütterlicher

erhebt sich der Glaube. Ihr bemerket jetzt, wie viel ich, durch die Gefahr zu verlieren, gewonnen habe. Hume hat euch bewiesen, und ihr zittert noch bey seinen Resultaten, man könne das Ding an sich nicht erkennen; der Begriff von Ursache und Wirkung helfe uns so wenig für jene hohe Angelegenheit, daß er vielmehr bey näherer Betrachtung uns nicht einmal zu der kleinsten in der Sinnenwelt einen wesentlichen Dienst leiste, da er im Grunde auf bloße Täuschung der Einbildungskraft hinauslaufe; um es mit Einem Worte zu sagen, daß ihr auf dem bisher betretnen theoretischen Wege nicht das Mindeste für eure wahre Angelegenheit gewonnen habt, und auch in der Folge nichts Haltbares gewinnen könnt. Durch meine Theorie haben jene skeptischen Behauptungen erst Gründlichkeit und Gewißheit gewonnen, und ich habe der menschlichen Vernunft, was sich Hume nicht träumen ließ, zugleich einen reichen Ersatz im Praktischen für ihren Verlust im Theoretischen angewiesen. Aber so wenig weder er, noch ein anderer in irgend einer Zeit auf dieses höhere im Menschen wohnende Erkenntnißvermögen fiel, so nothwendig macht doch jeder Mensch,

und so nothwendig machtet doch ihr alle immer Gebrauch von ihm. Es allein hielt eurem Geiste die Aufgabe, das Unbedingte, Höchste, Absolute zu erforschen unablässig vor, und begeisterte den strebenden Genius durch einen höhern Strahl, daß er bey seinen vergeblichen Nachforschungen die Flügel nicht sinken lasse; ja, hätte euch jener verborgene, praktische Geist nicht dunkle Offenbarungen zugesprochen, in euch wäre auch nie die Ahndung des Unbedingten und eines lebenden Gottes gekommen.

Hume. Ich bewundere deinen tiefen Geist, und erkenne überrascht, daß durch dich auf eine eben so philosophische als einfache Art, erklärt worden, was ich nicht erklären konnte. Wohl dem Jahrhundert, dem du erschienst! Wohl den Nachkommen! Nur Eins, woran nicht alles hängt, scheint mir in deiner Erklärung, habe ich dich anders recht gefaßt, noch immer vorausgesetzt zu seyn, und meinen skeptischen Einwand mehr von der Seite zu weisen, als zu widerlegen. Ich schließe daraus, daß du nur meine Aufgabe nicht ganz aufgefasset hast, wenn du behauptest, ich hätte das Problem der Philosophie

einseitig genommen. Du behauptest den Erscheinungen, oder dem Wirklichen, liege das Ding an sich zum Grund, und jene würden auf dieses, als ihr Unbedingtes, nothwendig bezogen. Ich aber habe bewiesen, daß diese Beziehung bloße Täuschung sey. Auch nach dir kann das Erkenntnißvermögen nicht aus sich heraus. Wie wäre dann aber eine solche Beziehung möglich?

Kant. Diese Beziehung, mein scharfsinniger Freund, kömmt aber als ein Faktum in dem Bewußtseyn vor. Außerdem, wie könnte man sonst objektives Wissen von dem subjektiven unterscheiden?

Hume. Jene Beziehung ist Täuschung; sag' ich noch einmal. Ich habe es erklärt. Und dann liegt doch wohl der Unterschied des realen und formalen Denkens nicht in jenem Unterschiede zwischen Objekt und Subjekt. Das wäre, mit deiner Erlaubniß eine Art von Zirkel.

Fichte. Wie wohl trifft du, o Hume, zum zweytenmal die Blöße der Philosophie! Wohl mir, daß ich aus deinem eignen Munde an diesem heiligen Orte der Wahrheit vernehmen kann, wie sehr mir die Auflösung des

großen Räthsels endlich gelungen. Könnten alle meine Zeitgenossen hier stehen, und dein Urtheil vernehmen! — Vor allem laß uns die wahre Aufgabe der Philosophie festsetzen. Das Bewustseyn soll erklärt, d. h. gezeigt werden, durch welches Band Subjekt und Objekt in ihm verbunden sind. Und nun höre meine Deduktion! —

Hume. Es thut mir leid, mein Freund, daß ich dich gleich bey dem Anlauf auf deiner olympischen Bahn anhalten muß. Ließe ich dir diesen Vorsprung, so zweifle ich nicht, daß du uns allen den Kranz abgewinnen möchtest. Du setzest, sonderbar genug, schon voraus, wie ich bemerke, was erst zu beweisen wäre — daß ein Objekt — nicht bloß der Gedanke von ihm — im Bewußtseyn sey.

Fichte. Wie? Was ich nothwendig denke, das ist, zufolge meines Grundsatzes: das Ich ist, weil es sich setzt.

Hume. Wir können hier, wo wir stehen, noch keine Berufung auf einen höchsten Grundsatz statt finden lassen, den du ja erst zufolge deiner willkührlich bestimmten Aufgabe annimmst. Laß uns alle Zirkelbewegung vermei-

den, und vor allem über unsere Aufgabe uns vereinigen.

Fichte. So höre nur! Laß mich einen einzigen Schritt weiter gehen, und ich will dir alles beweisen. Du sollst erstaunen.

Hume. Es darf nicht geschehn.

Fichte. Ist denn aber jener Satz, daß ein Objekt im Bewußtseyn nothwendig vorkomme, nicht ein allgemein anerkanntes Faktum?

Hume. Ich habe bewiesen, daß es Täuschung ist.

Fichte. Wer in aller Welt kann mir läugnen, daß er ein Ich sey? Mit dieser Frage ist jeder vernünftige Geist in mein System gebannt.

Hume. Auch ich läugne ihn nicht. Der Philosoph kann durch Beweise allein bannen; aber hexen kann und darf er nicht. Wie willst du mir nun beweisen, daß ein Objekt im Bewußtseyn sey?

Fichte. Kein Bewußtseyn ist möglich ohne Objekt und Subjekt, ohne Unterscheidung und Beziehung derselben.

Hume. Woher weißt du dieß aber, mein Freund?

Fichte. Es ist ein Faktum und wer analysiren kann, findet es.

Hume. Ich finde es nicht, und läugne das Faktum, wie gesagt.

Fichte. Nun so kann ich mit dir nicht philosophiren. Vor allem würde ich dir rathen, die Theorie des Vorstellungsvermögens zu lesen.

Hume. Und ich wollte dir den freundschaftlichen Rath geben, vor allem Philosophiren meine Aufgabe zu lösen.

Leibnitz. Bey allem dem muß ich über die Riesenschritte erstaunen, die der philosophische Geist in so kurzer Zeit ins Licht gethan. Ich habe, beym Jupiter! meine Monaden sammt der prästabilirten Harmonie vergessen.

Locke. Und ich meine einfache Vorstellungen.

Spinoza. Ich mein ganzes Universum.

Plato und Aristoteles. (zugleich) O Wunder des Geistes und der Zeiten! Meister sind Schüler geworden.

Pythagoras. Ich habe Sphärenmusik gehört.

Zeus. Schön ist der Aufschwung des endlichen strebenden Geistes, seine Bahn aus der Dämmerung ins reine, ewige Licht! —

Ich habe euern Geist erforscht, ihr Weisen aller Zeiten. Alle glaubtet ihr Eins; und alle suchtet ihr nur Eins. Ich erkenne es dieses hohe Eins, in jeder Gestalt, in die es euere Eigenthümlichkeit und Kraft einkleidete. — Die strebende Vernunft gieng und forschte durch alle Elemente und in allen Erscheinungen der Natur, ihr Höchstes zu erkennen, bis sie endlich das Erste und das Letzte in sich und die Vollendung über sich erblickte. — Was ihr noch nicht ausgesprochen, was in der Tiefe eueres Geistes lebt, ich kenne auch es. Eine Lücke blieb — wie an allem Menschlichen Lücken bleiben werden — für die Perfektibilität des Geistes. Ein gleicher Nachfolger mag euer Werk die höchste Wissenschaft des Menschen fester schließen. Wer mit redlichem, hohem Eifer in seinem Leben nach dem Höchsten der Menschheit forscht, und seine Schätze ausspendet; er erscheint unter den unsterblichen Heroen und Wohlthätern der Menschheit, verehret von allen Jahrhunderten. Der Name des eiteln Systemengeistes aber, vergeht mit seinem Werke wie nichtiger Rauch vor dem Angesichte der Nachwelt. Dieß ist das Weltgericht des Philosophen.

Anmerkungen.

Thales Geburtsstadt war Milet in Jonien. Dieser Mann warf den ersten kühnen und nüchternen Blick auf die Natur, über die bisher die dichtende Vernunft ihren heiligen geheimnißvollen Schleyer hielt; und wenn unter den Geistern Griechenlands Pherecydes der erste war, der in Prosa schrieb, so war es Thales, der zuerst in Prosa dachte. In ihm that der menschliche Verstand den ersten Schritt zur Selbstständigkeit und Philosophie, die für ihn das Ende des bildlichen Denkens, und der Anfang des allgemeinen Erkennens aus Begriffen war.

Der Philosoph ist es, durch einen ursprünglichen Gebrauch seiner Denkkraft. Wer einem andern nachdenket, ohne sich zum eignen Denken zu erheben, wie viele Werke über Philosophie er geschrieben, und wie lang er vom Catheder gelehrt haben mag, ihm kommt der Nahme eines Philosophen nicht zu.

Vieles reizt den Geist zum Denken, vieles bereitet ihn zum Denken vor. Das kann, wenn ein Philosoph in der Geschichte auftritt, psychologisch und historisch dargestellt werden. Aber daß ein Mann selbst denket ist nicht viel weniger, als ein absoluter Akt der Freyheit überhaupt, der Gipfel vernünftiger Thätigkeit, und unbegreiflich. Man muß das nicht nach Kausalgesetzen erklären wollen. Der Philosoph und die ihm eigne Denkart gehen aus keiner Erscheinung hervor. Der pragmatische, oder was dasselbe ist, der philosophische Geschichtschreiber wird vielmehr jenes ursprüngliche Streben immer wieder in seinem Manne voraussetzen müssen, um zu erklären, wie dieser z. B. gewisse Umstände in seiner Zeit benutzte. Es ist schlechterdings unbegreiflich, warum gerade Thales der erste Philosoph Griechenlands war? Man kann nur antworten: weil er es werden wollte, und diese Antwort enthält dann auch den wahren pragmatischen Geist, der die Geschichte eines Philosophen lehrreich machen kann. Der Mensch mag Verschiedenes werden durch den Zufall; aber ein Philosoph wird er nicht, ohne daß er es werden will. Der erste Schritt zum Philosophiren ist ein absoluter Akt des freien Geistes.

Begreiflich ist es dagegen, wie sich Thales bei jenem ursprünglichen Wollen zum Philosophen bildete. Die republikanische Verfassung Joniens, der

aufblühende Wohlstand desselben, der gewerbsame, civilisirte Genius Milets, die Reise dieses Mannes nach Egypten — alle diese und mehrere historische Data erhalten jetzt erst eine für unsere Absicht wichtige psychologische und pragmatische Bedeutung. Thales fand in Egypten einen Schatz mathematischer Kenntnisse, die aber, nach Platos Versicherung, von einem bloß mechanischen Geiste geleitet wurden. Es läßt sich begreifen, wie ein selbstdenkender Kopf den wissenschaftlichen Gründen dieser practischen Kenntnisse nachspürte, und sie in einer ganz andern Gestalt in seine Heimat zurückbrachte, als er sie dort empfing, wodurch er der Vater einer wissenschaftlichen Mathematik, obgleich erst ihres Anfangs, in Griechenland wurde. Es läßt sich ferner begreifen, wie das Studium der Mathematik den entsiegelten Blick dieses Geistes auf das Studium der Natur und zulezt auf das große Problem leitete, die ganze Natur, als eine physische Einheit, aus ihr selbst, d. h. aus ihren Elementen zu erklären, eine Methode, die unmittelbar aus dem Studium der Mathematik hervorgeht u. s. w.

Wir erinnern dies blos, weil wir unter unsern meisten neuern Geschichtschreibern der Philosophie den umgekehrten Weg getroffen haben. Sie wissen bei ihrem Bestreben, alles aus historischen Daten zu erklären, gewöhnlich am Ende nicht, was sie mit ihrem bunten, unordentlichen Stoffe anfan=

gen sollen. Es hängt ihnen da nichts recht mit dem andern zusammen, die Geschichte erscheint ihnen wie ein Chaos, voll von Nacht und Ungewißheit. Der Mann und seine Denkart wollen sich aus dem vorliegenden Stoffe nicht erklären lassen. Sie fragen: ob dieser originelle Geist sich wohl selbst dazu gemacht, oder ob ein glücklicher Zusammenfluß unbekannter Umstände denselben geweckt und gebildet habe? Sie bedenken nicht, daß Umstände nichts sind, daß sie der Geist erst zu dem machte, was sie für ihn waren, und daß sie in Beziehung auf sein ursprüngliches Streben in der Geschichte erst innern Zusammenhang, Leben und Bedeutung erhalten.

Ein Volk das mit den ersten Schritten seiner Kultur plötzlich seine Bedürfnisse vervielfältiget sieht, strebt nach Wissen und Erkenntnissen. Die Hauptbedürfnisse, die in dem Herzen eines aufblühenden Staates erwachen, breiten sich zunächst nur über das Leben im Staate selbst aus, und dringen auf Erfindung solcher Mittel, wodurch theils der Staatszweck sicher und leicht erreicht wird, theils auch der Zweck jedes Einzelnen, sofern er in Wechselwirkung mit seinesgleichen begriffen ist. Mit einem Worte: der Staat verlangt Gesetze, das Individuum praktische Regeln für den vortheilhaften Gebrauch seiner Freiheit. Beide Erfindungen fordern von denen, die sich etwa ihnen widmen

möchten, große Menschenkenntniß bei einem allgemeinen praktischen Sinn, der sich in jenen Normen ausdrücken soll, und wodurch sie für alle passen. Der aufblühende griechische Staat besaß in seinen Gesetzgebern und Lehrern diese wohlthätigen Genien, die er ihrer Verdienste willen unter dem allgemeinen und bedeutenden Nahmen seiner Weisen verehrte. Jene Männer verdienten diesen schönen Titel mit Recht, und sie verdienen ihn noch von unsern Lippen. Sie sind zugleich unsere Gesetzgeber und Lehrer geworden. Der griechische Staat wurde für später entstandene Staaten die allgemeine Urform, und seine Kultur wurde die Kulturquelle aller spätern Zeiten.

Von diesen so verehrungswürdigen Männern nun weis sich mancher unserer Geschichtschreiber kaum einen deutlichen Begriff zu bilden. Er erzählt uns seltsame Märchen von ihren Gastmälern, von den Räthseln, die sie sich unter einander sollen aufgegeben haben, etc. und versichert uns zuletzt noch mit kalter Miene, diese sonderbaren Männer hätte man damals Weise genannt, und sie hätten das wohl auch zu ihrer Zeit leicht seyn können.

In der Reihe dieser großen Männer denen alle kultivirte Nationen ein Pantheon errichten sollten, erscheint uns auch Thales. Er machte sich durch weise Räthe, die er seinem Vaterlande in der Zeit der Noth ertheilte, am meisten aber durch

den Geist einer wissenschaftlichen Kultur, den er in seiner Zeit erweckte, unsterblich. Er fragte zuerst die Natur: woraus bestehst du, mit allem was dein weiter Schooß enthält. Diese Frage zwar, nur in einer andern Gestalt, mochte vor ihm auch mancher andere an die Natur gethan haben. Doch war es Thales, dem die Natur selbst Antwort gab. Alle Vorhergeherden beantworteten sich das Räthsel durch ein anderes Räthsel, durch ein bildliches Wort der dichtenden Vernunft. Ohne Zweifel hatte das moralische Gefühl an den Theogonien, so wie an dem ganzen Mythus der Alten geheimen Antheil. Aber jenes Gefühl war noch zu keinem deutlichen Bewustseyn gedrungen, und gab daher in seinen Aeusserungen kein verständliches Regulativ. Die Natur blieb ein Räthsel wie zuvor, und man kam ihr selbst mit allen jenen Dichtungen und bildlichen Vorstellungen keinen Schritt näher. In der That wollte man ihr dadurch auch nicht näher kommen. Der Geist gieng nicht sowohl auf Erkenntniß, als auf poetische Darstellung, gewisser Gefühle aus. Und es scheint uns ein unphilosophisches Bestreben, in jenen frühen Bildern gewissen wichtigen Erkenntnissen nachzugrübeln. Da der menschliche Geist erkennen wollte, da untersuchte er die Natur, und der erste Schritt zur Philosophie geschah, als er ein Princip in abstrakto dachte.

Der jonische Weise wagte diese Untersuchung zuerst. Mit einem einzigen Worte sprengte er alle geheiligten Riegel der Natur, und der Verstand drang von nun an, wie ein Strom, unaufhaltsam in alle ihre geheimen Tiefen und Rizze ein.

Alten und neuern Geschichtschreibern der Philosophie hat das feuchte Naturprincip des Joniers, viel zu schaffen gemacht; und mancher von ihnen hat über seinen Erklärungen und Hypothesen den guten Verstand des alten Philosophen, um ihn nur endlich mit sich selbst einig zu machen, in lauter Wasser aufgelöset. Es war dem alten Weisen sicher genug, an dem Wasser seiner Meinung nach ein Element der Dinge entdeckt zu haben, aus dem er sich als einem Princip, die allgemeinsten Erscheinungen der Natur erklären konnte. Wir sind versichert, daß Thales nicht eigentlich die Entstehung der Welt, sondern ihre Substanz habe erklären wollen. Auch würde jene metaphysische Frage den Forscher weiter geführt haben. Der Weg, den der menschliche Verstand in der Untersuchung der Dinge betritt, ist der analytische. Er forscht nach den Elementen derselben, und dasjenige, welches seinem Blicke als das Allgemeinste und Einfachste erscheint, wird ihm das Grundprincip der Dinge werden.

Der Satz des jonischen Weisen: alles ist aus Wasser, und alles wird zu Wasser, darf also unsrer

Meinung nach nicht so verstanden werden, als sey alles aus Wasser ursprünglich entstanden, und als löse sich einmal wieder alles in Wasser auf. Thales fand dieses Element bloß im Kreislaufe der Naturerscheinungen. Als Mathematiker und Physiker, wie er sich selbst nennt, suchte er in der Natur, ohne Rücksicht auf ihre Entstehung überhaupt, ihr letztes Element, und leitete dann die Erscheinungen derselben durch ein Entstehen aus und durch ein Verschwinden in Wasser, chemisch ab. Sein Princip, philosophisch betrachtet, ist ein bloßer Erfahrungssatz, aus dem nichts bewiesen werden kann. Es besitzet gar kein Element a priori, weder ein absolut-nothwendiges, noch ein hypothetisch-nothwendiges. Gleichwol machte Thales einen Gebrauch in abstracto, oder a priori von demselben, indem er aus ihm das Allgemeine, die Existenz der Dinge, zu erklären suchte, und dies war dann der erste Keim aller Philosophie.

Man hat öfters die Frage aufgeworfen, ob dieser Forscher ein Atheist sey, da man keine bestimmte historische Zeugnisse über diesen Punkt besitze? Diese Frage kann heißen: mußte Thales die Götter läugnen, die man vor ihm als Principe der Weltentstehung, oder der Welterhaltung, in der Natur verehrte, oder: mußte er zufolge seines Systems Gott überhaupt läugnen? Hätte Thales die Weltentstehung erklären wollen, so hätte er

ohne Zweifel mit seinem Princip selbst die Götter geläugnet, von denen man vor ihm den Urspung der Dinge herleitete. Da er aber, wie gezeigt wurde, die Entstehung der Dinge weder erklären konnte noch wollte, so ist über den ersten Punkt nichts zu sagen, mithin auch nicht zu fragen. Die physischen Götter, die man in der Natur selbst verehrte, mußte er aber eben so gewiß läugnen, als er ein Kenner der Natur war, und soweit er es war. Gott überhaupt aber, ein höchstes moralisches Wesen, konnte er weder bekennen noch läugnen. Er kannte ihn nicht, und philosophirte nicht über ihn. So gewiß die ersten Philosophen, eben so, wie die spätern, einen gemeinsamen Plan verfolgten, so gewiß kann doch das äusserste Ende desselben, die vollendete metaphysische Erkenntniß, der moralische Vernunftbegriff, nicht der Anfang ihres Nachdenkens gewesen seyn. Der Vernunftbegriff von Gott gehörte selbst zu dem, was sie suchten, ohne es zu wissen. Sie suchten eine Metaphysik, eine Erkenntniß des letzten Grundes aller Dinge. Aber sie waren sich dieses Zweckes nicht bewußt. Diese Männer folgten einem geheimen Triebe des Geistes, der aus seiner innersten, ihnen unbekannten Natur, ihnen jenen Weg dunkelleitend vorzeichnete. Die ersten Philosophen fragten nicht: wozu ist dies alles, sondern, woraus ist dies alles? Erst dann, als man sich die erstere Frage aufwarf,

konnte sich der praktische Vernunftbegriff von Gott, als erster absoluter Ursache des Weltalls, bilden. Der Mensch mußte sich mit Bewustseyn sein Ziel über die Natur hinaussteckan, ehe er zum Begriff eines solchen ersten, absoluten Wesens gelangte. Ein anders ist der theoretische Begriff, der Schulgott, den, wie es sich zeigen wird, Anaxagoras zuerst bildete, und der blos dazu dient, das philosophische Räthsel zu lösen. Beide Begriffe sind in einer pragmatischen Geschichte der Philosophie streng zu unterscheiden; und wir haben mit diesem Schriftchen keinen andern Zweck, als diesen verkannten Unterschied in den Systemen alter und neuer Philosophen einleuchtend zu machen. Zugleich haben wir mit diesem Unterschiede der Begriffe, den wir mit hinzubringen ein Regulativ gewonnen, die Systeme der Philosophen genauer zu prüfen, und ein sichereres Wort über sie in jener Rücksicht sprechen zu können, als es bisher geschehen konnte. In einem Systeme, das sein theoretisches Räthsel durch einen Gott aufgelöset hat, wohnet der Schulgott; geht dieser Begriff eines höchsten Wesens aber aus der Moral eines philosophischen Lehrgebäudes hervor, ist er mithin selbst praktischer Natur, und aufs Handeln gerichtet, so stehen wir vor einer moralischen Gottheit. Wo keines von beiden der Fall ist, da ist kein Gott; er muß aus dem Systeme heraus, sollte er tausend

Jahre in demselben wohnen. Was der Schriftsteller ausserdem noch geglaubt haben mag, gehört ihm als Mensch an, kümmert aber den Philosophen nicht.

Eine andere mehr philosophische Frage über Thales scheint uns folgende zu seyn. Da dieser Forscher bloß nach dem allgemeinen Element der Dinge in der Natur suchte, zur Frage über die wirkenden Ursachen in derselben aber sich noch gar nicht erhoben hatte, wie mußten ihm jene Wirkungen und Kräfte in dem Weltall erscheinen? Aristoteles berichtet uns, der jonische Weise habe behauptet, die ganze Welt sey mit Dämonen angefüllt. Ganz recht. Die Wirkungen in der Natur selbst konnte und wollte Thales nicht aus seinem Principe erklären. Er mußte sie schlechterdings für unerklärbar halten, und die Kräfte der Natur ihm als freie Kräfte, d. h. als Dämonen, erscheinen. Er nahm also neben der materiellen Natur noch eine von dieser ganz verschiedne, höhere, übersinnliche Natur an. Er konnte jene freien Kräfte, deren Wirkungen ihm ihr Daseyn in der Welt bewiesen, nicht als das thätige Princip in das Wasser setzen, wie einige neuere Geschichtschreiber wollen: Dann wäre aus Beiden, dem Materiellen und Formellen, ein Einziges entstanden, eine Natur unter Gesetzen, und Thales hätte von Materie und Form nicht, als von zwei ganz

entgegengesetzten Naturen, deren eine sinnlich, die andere übersinnlich sey, sprechen können. Sein Geist ahndete die Naturgesetze noch keinesweges. Jene Wirkungen mußten ihm als Handlungen freier Kräfte erscheinen, die nach Willkühr in der Natur walten, während blos die Substanz der Letztern eine und dieselbe blieb. Der Weise von Milet nahm demnach das rege Leben der Natur für frei, d. h. für unverbunden mit dem Wasser, und ohne alle Untersuchung für unbegreiflich an.

Unsere neuern Geschichtschreiber scheinen uns den Thales gänzlich miszuverstehen, wenn sie seine Dämonen als ein Bild ansehen zu müssen glauben, mit dem er jene Kräfte selbst habe bezeichnen wollen. Behüte! Diese Kräfte waren in seinem Systeme wahre Dämonen, freie Kräfte, nicht Kräfte überhaupt. Ein gewisser neuerer Geschichtsforscher besonders legt diesem Philosophen eine ausserordentliche Wisbegierde bey, um sich seine Dämonologie zu erklären. Er sagt: Das Wasser an und für sich, welches Thales als das Grundelement der Dinge erkannt zu haben meint, war ihm zur Begreiflichkeit der Weltentstehung und der Thätigkeiten und Veränderungen in der Welt nicht genug. Er legte dem Wasser selbst noch ein Princip der Thätigkeit, der wirksamen Kräfte bey, und dieses war es, was er das

Göttliche, die Weltseele nannte, weil er für den Begriff der Kraft keine andere Bezeichnung hatte.

Durch diese leichtsinnige Erklärung wird das thalesche System mit sich selbst entzweit. Was soll man zu einer solchen Methode sagen, die eine der ersten Pflichten eines Geschichtsschreibers der Philosophie so gleichgültig verletzet? Leider! scheint uns jene Methode, wornach der Geschichtforscher das System seines Philosophens mehr mit seinem eignen Geiste, als mit dem Geiste jenes Mannes in Uebereinstimmung zu bringen sucht, gegenwärtig mehr als je herrschend geworden zu seyn, und es thut Noth, dem erstern seine Pflichten, die er gar nicht zu kennen scheint, laut zu sagen. Der wahre Geschichtsforscher der Philosophie soll nach der Idee einer dreyfachen Harmonie streben, die er in seinem Werke darzustellen hat. Erstens den Schriftsteller, ja sogar jeden geprüften Satz desselben, mit ihm selbst in Uebereinstimmung zu bringen; das System desselben mit den vorangegangenen, und endlich dieses als Fortschritt des menschlichen Geistes mit dem ganzen Systeme derselben, d. h. mit allen Systemen rückwärts und vorwärts. Ohne strenge Rücksicht auf diese dreyfache Aufgabe kann keine Geschichte der Philosophie ein wahrhaftiges, pragmatisches System werden.

Aber ich kehre wieder zu meinem Autor zurück. Jenes Raisonnement über Thales Dämonologie

zog er aus den Angaben des Aristoteles und Cicero, welcher erstere von den Dämonen, der letztere aber von einer Weltseele und Inteligenz spricht, die der jonische Weise angenommen haben soll. Gleichwol hatte sich Thales, wie bereits gezeigt worden, und in der Folge noch deutlicher werden wird, zur Einheit der Form, zu einer Inteligenz in der Natur, noch gar nicht erhoben. Er blieb bei der Einheit der Materie stehen. Dies war der erste Schritt des menschlichen Verstandes zu einer höhern, selbstständigen Erkenntniß. Er suchte vor allem nur Grund und Boden, auf dem er sich erst später anbauen konnte. Cicero überlegte also nicht mit hinlänglicher Konsequenz das, was er sagte; und der Geschichtschreiber, der ihm nachschrieb, überlegte noch weniger.

Es ist eine niederschlagende Bemerkung, die sich dem Leser der Geschichte der Philosophie in alten und neuen Werken aufdringt, daß der Geschichtschreiber oft aus lauter Frömmigkeit und durch den Mechanismus erlernter Begriffe getrieben, seinen Philosophen, den er mit treuem, unbefangenem Auge erforschen sollte, verfälscht, indem er denselben, ohne daß er es selbst zu bemerken scheint, mit Gewalt zu seinem Glauben bekehrt. Ein solches Verfahren aber ist wohl eben so ungerecht, als unphilosophisch. Zwar liegt es uns daran, unsere moralische Ueberzeugung in der Menschenbrust

der fernsten Jahrhunderte ahndend zu finden. Aber das Bewußtseyn, den Begriff, das Philosophiren darüber, müssen wir dort nicht suchen; und davon ist doch in einer Geschichte der Philosophie allein die Rede. Der Vernunftbegriff von Gott hat sich mit der Metaphysik gebildet, und mit dieser glei= ches Schicksal erlitten. Ehe eine Grundlage jener Wissenschaft in der Geschichte erscheint, kann nach jenem Begriffe gar nicht gefragt werden, und dann nur bloß nach den Elementen desselben. Der verständige Forscher sieht bloß nach der Bildung der Principien, das Uebrige hängt daran.

Ehe ich mich von dem Vater der Philosophie trenne, noch ein Wort über seinen Grundsatz in philosophischer Rücksicht. Sein Princip ist ein bloßer Erfahrungssatz, aus dem nichts erwiesen werden kann. Er faßt gar kein Element einer Erkenntniß a priori in sich. Gleichwol machte Thales einen spekulativen Gebrauch von demsel= ben, indem er aus ihm das Allgemeine zu erklä= ren suchte, und dies war dann der erste Keim der Philosophie.

A n a x i m a n d e r der Nachfolger des Thales war ebenfals ein Bürger Milets. In seinem Werke über die Natur legte er sein System nieder. Aus dem Einwurfe, den er dem Grundsatze sei= nes Vorgängers machte, sieht man deutlicher, daß iese Denker nicht von dem Begriffe einer

absoluten Weltentstehung ausgiengen. Sie hatten sich zu dem Princip einer absoluten Ursache noch gar nicht erhoben. Ihr Auge forschte zuvörderst bloß nach einer Substanz, die allen wirklichen Dingen gemein, und in ihnen als ihr Wesen enthalten sey. Anarimander richtete seinen Blick auf die unaufhörliche Reihe von Zeugungen in der Natur, und da er sich diese Reihe als eine unendliche dachte, schien ihm das Wasser des Thales, wegen der Eingeschränktheit dieses Elementes, zu einem Erklärungsprincip nicht tauglich zu seyn. Er verwarf es, und postulirte dagegen ein Unendliches = x in der Natur, das den Stoff zu einer unendlichen Reihe von Zeugungen enthalten könne.

Sein Grundsatz war: das Unendliche kann aus dem Endlichen nicht erklärt werden. Die ganze Frage des Thales nahm also unter seinen Händen eine metaphysische Gestalt an. Er beantwortete sie nur physikalisch, indem sein Unendliches in der Natur durch Verdickung und Verdünnung ihre Erscheinungen hervorbringen sollte.

Anarimander stellte in seinem Unendlichen dem philosophirenden Genius bloß eine neue Aufgabe in der Natur hin, welche aber in Rücksicht ihrer höhern Bestimmung, nämlich ihrer logisch höhern Tendenz, als ein wahrer Fortschritt auf dem Wege der Erfindung einer Metaphysik angesehen werden muß. Das Princip des Anarimanders ist ein hypothetisch-

nothwendiges. Es war insofern ein Princip a priori; aber ein ursprüngliches Princip hatte die Metaphysik durch ihn nicht gewonnen.

So wie Thales den heiligen Dichterschleyer von der Erde zog, riß ihn Anaximanders kühner Geist von dem Himmel, und erweckte die physikalischen Nachforschungen in jener Sphäre, indem er die Himmelskörper gleichsam vor dem Auge der Zuschauer entstehen lies.

Auch Anaximenes war ein Sohn Milets. Er löste seines Freundes Anaximanders Aufgabe; die Luft schien ihm jenes Unendliche zu seyn, da sie seiner Meinung nach die ganze Welt umschließt. Er bestimmte dadurch den metaphysischen Begriff seines Vorgängers empirisch.

Wenn der philosophirende Genius mit dieser Antwort nichts weiter gewonnen hätte, als einen neuen, gewissen Grund und Boden für seine Nachforschungen in der Natur, der unter Anaximanders unbekanntem Unendlichen zu verschwinden drohte, so wäre das schon genug, der Geschichte der Philosophie, sein Andenken ehrwürdig zu machen, und man dürfte diesen Forscher gegen die Uebrigen keinesweges herabsetzen. Er war ein Selbstdenker, wie jene, und unter Tausenden der einzige. Ehre genug für ihn!

Sein ganzes System hatte eine physikalische Richtung. Er erklärte aus Verdickung und Ver=

dünnung der Luft die Dinge. Aber grundlos ist die Behauptung oder Vermuthung (denn beides ist schwer in unsern Geschichtschreibern der Philosophie zu unterscheiden) als habe er die Luft für das Göttliche angesehen. Er nahm Dämonen an gleich dem Thales, und aus demselben Grunde, und konnte sie eben deswegen nicht für das materielle Element selbst halten.

Pherecydes, aus Syros, einer der cykladischen Inseln gebürtig, entwickelte Anaximanders Princip deutlicher. Er analysirte es in seine metaphysischen Elemente, und fand, drei Ewige in demselben, die Materie, die Bewegung und den Aether, welcher letztere ihm Anaximanders Unendliches wurde. Das Luftelement seines Vorgängers schien ihm jene Lücke, die Anaximander in der Natur brach, und mit keinem bestimmten Wesen ausfüllte, nicht zu besetzen. Die Veränderlichkeit der Luft widersprach den metaphysischen Prädikaten jenes Princips. Pherecydes fand diese Eigenschaften an dem Aether, und so erhob er ihn dann zur Würde des ersten Wesens in der Natur. Dem Aether war von Ewigkeit her, die Bewegung zugesellt. Vermöge seiner Feinheit durchdringt er die gleichfals ewige Materie, und bildet auf diese Weise die Dinge durch Trennung und Vereinigung.

Wie das System der vorhergehenden Denker war sein System halb metaphysisch, halb physisch. Das Gebiet der metaphysischen Begriffe wurde durch dieses System erweitert. Der Aether war ihm wahrscheinlich ein feuriges Princip, da das Feuerelement in der Natur trennend und vereinigend erscheint.

Man kann diese schnellen Schritte zur Verfeinerung und Bestimmung des ersten Wesens der Natur als so viele Annäherungspunkte zur Intelligenz, d. h. zur Gesetzmäßigkeit, betrachten, welche zu ergründen die Aufgabe aller Philosophie ist. Zugleich zeigt sich hier, welchen Weg der philosophirende Genius zu seinem Ziele nahm, und wie gewiß und sicher er ihn wandelte. Alles treibt und drängt aus der Physik auf eine Metaphysik, d. h. einer Wissenschaft des Grundes aller Dinge aus bloßen Begriffen. Das Gebiet der Natur verengt sich in dem Verhältniß, als sich das Gebiet der metaphysischen Erkenntniß erweitert. Alles treibt aus dem Gebiete der erstern heraus. Wasser, ein Unbestimmtes, Luft und Aether waren bloße Leiter zum Intelligiblen, zum Gesetzmäßigen zu gelangen, um von da aus die Natur selbst einem höhern Gesetze zu unterwerfen.

Anaxagoras aus Klazomenä. Er soll um die 70te Olympiade gebohren worden seyn. An seiner Hand that der Genius der Philosophie einen Riesenschritt. Er erhob sich zu einem Prin=

cip der Gesetzmäßigkeit und des Gesetzes überhaupt. — Um die Natur zu erklären, stellte Pherecydes 3 metaphysische Principien hin, eine ewige Materie, eine ewige Bewegung, und einen ewigen, unveränderlichen Aether, der die erste vermittelst der zweiten mechanisch formte. Anaxagoras betrachtete die Natur aus einem höhern Standpunkte, und entdeckte hier in ihren Erscheinungen eine Ordnung und Zweckmäßigkeit, die er sich aus einer bloß mechanischen Wirkung des feurigen Aethers auf dieselbe, durch Trennung und Vereinigung allein nicht erklären konnte. Die Ansicht seiner Vorgänger war physikalisch, die seinige teleologisch. Jene hatten sich zur Idee der Gesetzmäßigkeit der Natur noch gar nicht erhoben. Es gieng ihnen noch alles willkührlich und planlos in der Welt zu (durch Dämonen). Mit den bloß physikalischen Erklärungen kam gleichwohl der strebende Geist jetzt nicht weiter. Er mußte den Sprung in eine intelligible Welt thuen, um zu versuchen, ob er von da aus, einen Weg zur Erklärung der Natur fände, deren Elemente zur Erklärung ihrer selbst nicht zureichen wollten. Anaxagoras that diesen Sprung. Er legte dem Aether selbst zu den metaphysischen Prädikaten, die ihm seine Vorgänger ertheilt hatten, noch den Verstand bei, um sich aus der Wirkung desselben auf die Materie die Ordnung und Zweckmäßigkeit der

Natur erklären zu können. Dieser verständige Aether erscheint demnach im Systeme des Anaxagoras theils als physikalisches, theils als metaphysisches Princip. Er bewegt die Dinge verständig, d. h. in einem Kreislaufe.

Aber auch den metaphysischen Begriff der Materie bestimmte dieser Forscher scharfsinniger. Jener verständig-bewegende konnte nichts erschaffen. Die Dinge müssen demnach in unendlich kleine Körperchen, chaotisch vermischt, schon von Ewigkeit her vorhanden, und als Urstoffe und Dinge nur in Rücksicht ihrer Größe verschieden seyn. Indem sie der Aethrr durchdringt und bewegt, verbinden sich gleiche Körperchen zu einem Aggregat, welches dann als ein sichtbarer Körper erscheint.

Ein neuerer Geschichtschreiber behauptet Anaxagoras habe seinem νυς nebst der Funktion der Bewegung auch noch die Scheidung und Verbindung der Stoffe zugeschrieben. Da dieser Historiker den νυς jenes Philosophen als Inteligenz, schlechthin verehret, so scheint uns seine Behauptung in doppelter Rücksicht grundlos zu seyn. Das Princip des Anaxagoras war nicht etwa die Inteligenz. Das heißt nicht νυς schlechthin, so wenig der Mensch schlechthin ein Thier heißt. Jenes Wort bedeutet dem Philosophen einen verständigen Beweger, den er den Aether nennt. Dieser Aether wirkte ihm verständig und mechanisch zugleich, auf

die erste Art, indem er der Materie eine zweckmäßige Bewegung ertheilte, auf die zweite Art, indem er sie durchdrang und so mechanisch schied. Er konnte das erste nur durch das zweite. Die gleichen Körperchen selbst vereinten sich durch ihre Anziehungskraft zu einem sichtbaren Dinge, nachdem sie der Aether einmal mechanisch geschieden hatte. Der Verstand des Aethers hatte kein anderes Geschäft hierbei, als diese Körperchen in eine gewisse regelmäßige Bewegung gegen einander zu setzen. Sein Durchdringen war selbst das Bewegen der Theilchen, nur geschah diese Bewegung zugleich nach einer gewissen Regel. Was in der Bewegung dem mechanischen Wirken des Aethers angehörte, war ein Scheiden des Chaos; was seinem Verstande angehörte, war die regelmäßige Bewegung.

Eben dieser Schriftstellrr hat es dem Anaxagoras für eine Inkonsequenz angerechnet, daß er keine absolute vollständige Scheidung des Urstoffns statuire, und behaupte, jedem Dinge wären fremeartige Stoffe beigemischt. Diese Inkonsequenz trägt aber jener Geschichtschreiber mit dem oben bemerkten Irrthum in das System des alten Philosophen selbst hinein. Er glaubt nämlich fest: Anaxagoras habe unter seinem νυς eine gewisse göttliche Inteligenz gemeint, die ja vermöge ihrer Allmächtigkeit leicht eine vollständige Scheidung

der Materie habe zu Stande bringen können. Wir haben aber schon bemerkt, daß dies ein Misverständniß des Princips jenes Philosophen ist, dem es nicht um einen unbegreiflichen, wunderbarwirkenden, allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, sondern um ein begreifliches Naturprincip zu thuen war. Sein νυς sondert nicht verständig, sondern mechanisch. Kälte und Wärme, Finsterniß und Licht trennen sich von selbst bei Durchdringung des Aethers, der Verstand desselben weiset ihnen nur einen regelmäßigen Weg in der Natur an. Die Wirkung des Aethers war in dem System dieses Philosophen demnach zum Theil mechanisch, wie bei seinen Vorgängern, zum Theil verständig, und geschah nach gewissen Zweckbegriffen und Gesetzen. Er nennt diese verständige Wirkung einen Kreislauf, eine regelmäßige Wiederkehr. Wahrscheinlich bemerkte er diesen regelmäßigen Zirkelgang in den Jahrszeiten, in der Bewegung der Himmelskörper, und schloß daraus, daß der νυς alle Dinge überhaupt von den größesten bis zu den kleinsten, ursprünglich in einem Wirbel treibe, und daß daraus die allgemeine Ordnung und Regelmäßigkeit aller Naturerscheinungen hervorgehe. Die Naturgesetze waren die Folgen einer verständigen Bewegung. Anaxagoras hatte ein Princip gefunden, aus dem er sich alle Wirkungen der Natur erklären konnte, anstatt daß

seine Vorgänger sich unter dem Begriff von Dämonen von der Erklärung aller Naturwirkungen der Form nach, gänzlich lossagten.

Herr Tennemann behauptet in seiner Geschichte der Philosophie I. B. S. 311 „Das Chaos der Jonier war ein Gemisch von Materie und todten Kräften, welche einst, man weis nicht wie, von selbst in Bewegung kamen. Anaxagoras Chaos enthielt ebenfalls Materie, aber in tödter Ruhe, die durch eine fremde Kraft in Bewegung gesetzt werden mußte.“ Uns scheint diese Behauptung nicht treffend zu seyn. Die Jonier nahmen keine todten Kräfte in der Materie, sondern lebendige ausser der Materie, d. h. freie Kräfte an, die sie Dämonen nannten. Anaxagoras betrachtete die Natur aus einem höhern Standpunkte, und fand in dem Begriff des Verstandes ein Regulativ, alle jene Wirkungen unter dem Begriff der Gesetzmäßigkeit zu denken, welches noch keinem seiner Vorgänger zu thuen einfiel.

Ausserdem war der verständigbewegende Aether dem Weisen von Klazomenä nicht etwa eine fremde Kraft, die das Rad der Natur aus den Wolken trieb. Er war ihm die Naturkraft selbst, die Springfeder, das Princip der Ordnung und des Gesetzes in den Welten. Anaxagoras unterschied den Aether von der Materie nicht anders, als seine Vorgänger. Die Materie an sich war

ihnen vermischt und träge, der Aether eine reine, lebendige und lebenvertheilende Materie. Und hierin verfuhren jene Forscher dann als Physiker, die keine inteligible Welt, sondern eine physische und ihre Einheit erklären wollten, sehr konsequent. Anaxagoras wurde vom Aristoteles getadelt, daß er den νους zum feurigen Aether machte. „Allein, erwiedert ein neuerer Geschichtschreiber, er scheint ihm dieses Prädikat nur gegeben zu haben, zum analogischen, substanziellen Merkmale, damit der Begriff desselben haltbar wäre, und nicht in Nichts verschwände.“ Also hätte Anaxagoras den reinen Vernunftbegriff eines Geistes bereits gehabt; und dieser Geist sollte dann als Geist die Materie durchdringen und die Dinge im Wirbel treiben! — Armer Anaxagoras! Wärest du doch ein weniger konsequenter Physiker gewesen, du hättest leicht ein neuerer Metaphysiker werden können. Ein Schriftsteller der einem ältern Philosophen so begegnet, wie dieser, und ihm ohne Bedenklichkeit seinen eignen Begriff unterschiebt, beweißt dadurch, daß er diesen Begriff selbst nur als ein G e s c h e n k seiner Zeit besitzet, sonst würde er ohne Zweifel wissen und zeigen können, w i e der menschliche Geist zu jenem Begriffe gelangt ist. — „Warum aber erhob doch Anaxagoras seine Inteligenz nicht ü b e r d i e W e l t ins Uebersinnliche? Warum beschränkte er sie, die in seinem Systeme einem Gotte so

ähnlich sieht, am Ende wieder auf und in die Natur?" Dies that der Klazomenäer nun ohne Zweifel deswegen, weil sein Problem nicht, wie dem Plato das Uebersinnliche, sondern das Sinnliche allein war. Er nahm zur Erklärung des Letztern einen Verstand an. Anaxagoras hatte mit seinem νους, aus dem er sich das Räthsel der Welt erklärte, demnach nur den theoretischen Begriff einer ersten Ursache, welchen wir oben den Schulgott nannten, aufgestellt; und dieser Schulgott des Anaxagoras, der dem moralischen gegenüber, nichts anders als ein Deus ex machina ist, hat blos den Werth eines theoretischen Princips, und besitzet in sofern in sich selbst dieselbe Vollkommenheit, als der Gott der neuern Philosophen ausser der Kantischen Schule. Diese letztere haben ihn nur etwas zierlicher aufgestutzt und mit Diplomen geschmückt, die ihrer eigentlichen Angelegenheit und dem Gebrauche, wozu sie ihren Gott bestimmt haben, in der That nichts nützen.

Was hatte aber die Philosophie durch den Anaxagoras gewonnen, wenn es nicht jener übersinnlicher Begriff ist? Folgendes. Dieser Philosoph stellte zuerst in ihr den Begriff einer gesetzmäßigen Natur auf, eröffnete dem Forschungsgeiste in dem Gebiete dieser letztern eine inteligible Welt, und erweiterte dadurch das Gebiet der neuangebauten Metaphysik. Die Physik gewann durch ihn

ein regulatives Princip a priori, und mit diesem den Faden eines Systemes. Die Willkühr, die zuvor die Natur regellos beherrschte, hatte dem Gesetze Platz gemacht. Der Aether selbst war keine willkührliche, freiwirkende Kraft. Er zerfloß seiner Natur gemäß durchdringend, erkennend und bewegend in alles übrige, als die allgemeine Weltseele. Es ist da nichts, als Fatalismus. Anaxagoras hatte demnach so wenig einen Theismus aufgestellt, und dieser Philosoph war durch seine wahre Tendenz so weit entfernt einen Theismus aufstellen zu wollen, wenn dieser nur eine Religion seyn soll, daß er vielmehr zuerst alles Göttliche aus der Natur gänzlich verbannte, um diese in die vollkommenste, vollendete Einheit zu verwandeln, welches dann auch seine Zeitgenossen, die ihn als einen offenbaren Gotteslàugner nach ihrem Begriffe mit Recht verdammten, gar wohl einsahen.

Hätte Anaxagoras auf seinen νυς eine Religionslehre gegründet, dann und nur dann könnte er als der Stifter des Theismus aufgeführet werden. Sein guter Verstand hat diesen Weisen aber vor der Behauptung verwahret, daß man den verständigen Aether verehren müsse.

Pythagoras. Dieser große und fabelhafte Genius wurde gegen die 30te Olympiade auf der Insel Samos geboren. Der berühmte philosophi=

sche Bund, den er stiftete, verdiente fortzudauern, und in unsern Zeiten von einem ähnlichen Geiste wieder erneuert zu werden.

In dem Systeme des Anaxagoras bestimmte der νυς blos die allgemeine Form der Dinge nach einer dynamischen Regel. Die besondere Form der Dinge hingegen bestimmte er nicht. Pythagoras unterschied die Form überhaupt von der Materie, und drückte sie durch Zahlen aus. Er bestimmte demnach den Begriff der Form selbst mehr, und suchte die Principien derselben auf, die Anaxagoras Verstand nannte, ohne die eigenthümliche Handlungsweise dieses Verstandes selbst näher zu beschreiben. In so fern dieser nämlich als Aether blos durch Bewegung wirken konnte, war sein Wirken zunächst nur ein dynamisches, und durch gewisse mathematische Gesetze bestimmt, die und deren Principien der Klazomenäer nicht weiter angab. Für einen künftigen Selbstdenker war sein System daher auch eine bloße, aber doch bestimmte, Aufgabe. Pythagoras lösete sie, indem er das mathematische Wissen zuvor selbst in einem hohen Grade vervollkommnete. Er sah wie Anaxagoras eine große Harmonie in allen Theilen der Welt, aber er kannte zugleich auch ihre Principien und Gesetze. Jene Idee einer vollkommnen Harmonie vorausgesetzt, fand er, daß zu ihrer Möglichkeit jedes einzelne Ding zusammenstimmen müsse, und

damit es dieses könne, mit sich selbst Eins, eine Einheit, nicht eine äussere synthetische, sondern eine identische, eine Monade seyn müsse. Dieses Eins ist das letzte, einfache in der Theilung jedes Dinges. Aber die Harmonie in der Welt ist eine wirksame, keine todte. Zahlen haben aber kein Leben. Mithin muß ein Lebensprincip in der Natur wohnen, das Leben und Thätigkeit über diese ausgießt, dieses Princip ist der feurige Aether. Er belebt die Monade, und das große Rad der Natur geht jetzt nach ihren eignen Gesetzen, d. h. nach Zahlen seinen Gang.

Pythagoras verfuhr in seinem Systeme sehr konsequent, daß er die Zahlen auch auf die Qualitäten der Dinge, und selbst auf das Moralische ausdehnte; und wenn er in seinem Grundsatze irrte, daß die Zahlen die Principe von Allem sind, so traf dieser Irrthum eben so stark das Princip des Anaxagoras, daß alles durch einen verständigen Beweger bestimmt sey, ein Grundsatz, auf dem Pythagoras ohngefähr so fortbaute, wie in der neuern Zeit Fichte auf dem Reinholdischen Satze des Bewußtseyns. Durch den Beitritt des belebenden Aethers entsteht die Zweiheit, indem jetzt Verschiedenes als Einheit sichtbar wird. (die synthetische Einheit) Nicht der Aether und die Einheit; ein Verschiedenes in Eins zusammengefaßt, bildet nach Pythagoras die Zweiheit. Und

so sind dann die ursprüngliche Einheit und die entstandene Zweiheit die Principe aller Dinge, und stehen selbst unter der Idee einer höchsten Einheit der Weltharmonie, an der sie Theil nehmen, und die sie wirksam selbst hervorbringen. Alle Dinge in der Welt richten sich also nothwendig nach den Beschaffenheiten der Zahlen. Es giebt aber gerade und ungerade Zahlen. Eins enthält beide Elemente in sich. Manche Zahlen sind unvollkommen manche vollkommen. Die vollkommenste Zahl ist die 10, weil sie alle Einheiten in einem Systeme begreift.

Die Zahleinheiten des Pythagoras sollten die Naturgesetze ausdrücken. Da er aber den Grund der Zahlen nicht kannte, machte er einen metaphysischen Gebrauch von ihnen. Der Aether ist in diesem Systeme kein Erkenntniß, sondern das Lebensprincip. Die Einheit dagegen erscheint als das wahre Erkenntnißprincip, keineswegs aber als das thätige, wie unsere Geschichtschreiber behaupten. Nur die Form jenes Lebens ist durch die Idee der Einheit bestimmt. Das hohe Eins ist dem samischen Weltweisen ursprünglich eine bloße Idee, ein regulatives Princip, wie dem Anaxagoras der Verstand, von dem beide aber freylich am Ende einen konstitutiven Gebrauch machten.

Es ist wiedersprechend anzunehmen, Pythagoras habe bei seinem Principe einen Gott in Gedan-

ken gehabt. Er bedurfte keines Gottes, um sich die Aufgabe zu lösen; weder den Schulgott, noch den moralischen duldet sein System. Was den letztern betrift, so war ihm die Harmonie der Welt Zweck an sich selbst. Er fragte nicht, wozu ist diese Harmonie da, er fragte blos: worin besteht diese Harmonie? In Rücksicht des Erstern aber giebt uns in seinem Systeme der philosophirende Genius den unbefangensten Beweis. Die Harmonie des Ganzen beruht auf Zahlen. Aber wer hat dies alles nach Zahlen eingerichtet? Pythagoras warf sich diese Frage nicht einmal auf, und machte um sein Problem zu begreifen, und jene Harmonie sich als wirklich vorzustellen, lieber die Dinge selbst zu Zahlen, und gab ihnen eine ewige Existenz.

Hätte Pythagoras, wie seine Erklärer wollen, in seinem Systeme an Gott gedacht, er würde ihn dann gewiß nicht zum Aetherfeuer, das ohne Verstand ist, sondern zu einem höchsten Zahlenverstand gemacht haben, welches er nicht gethan hat. Suum cuique! Eben sowenig muß man einen ältern Philosophen in der Geschichte wiederlegen wollen, als man ihn mit seinen eignen Ideen bereichern darf. Der wahre Nutzen entspringt hier aus der Einsicht in den Zusammenhang des Ganzen. Jeder hat in dieser Rücksicht Recht, indem er eine Stufe höher trat, und das Gebiet der Wissenschaft,

dadurch erweiterte. Unsere Geschichtschreiber aber haben die Gewohnheit die Alten durch die Neuen zu wiederlegen, da, wo sie jene erklären sollten, welches eine eben so ungerechte als unphilosophische Methode ist.

Uebrigens scheinen uns die Vermuthungen der Geschichtsforscher, daß die eigne Sprache der Pythagoräer in moralischen Dingen eine bloße Symbolik sey, völlig grundlos zu seyn, da jener Ausdruck eine sehr konsequente Folge ihrer eignen arithmetisch-moralischen Denkart war, um die es ihnen höchster Ernst gewesen.

Xenophanes, der Stifter der eleatischen Schule war in Kolophon, einer Stadt in Kleinasien gleichzeitig mit Pythagoras geboren, verlies aber späterhin sein Vaterlaud, und lies sich zu Elea in Unteritalien nieder.

Das Raisonnement des Pythagoras war folgendes: die Form ist das Princip des Daseyns überhaupt, denn ohne Form kann nichts erkannt werden, mithin auch nichts existiren. Jede Form aber ist durch Zahlen bestimmt, d. h. die Dinge können nur durch und nach Zahlen erkannt werden. Mithin sind Zahlen die Principe der Dinge. Das Princip, welches diesem ganzen Raisonnement zum Grunde liegt, ist: weil die Dinge so gedacht werden können, darum sind sie so. Pythagoras gründete mit diesem Satze eine transzendentale Philosophie,

aus der alle empirische Erkenntniß gänzlich ausgeschlossen war. Aber er führte mit seinem Princip zugleich das leere Denken ein. Die vorhergehenden Denker hatten es nicht gewagt, aus Begriffen a priori allein die Natur ableiten zu wollen. Xenophanes hob jenen Satz der Denkbarkeit, aus der pythagoräischen Philosophie heraus, analysirte ihn, und stellte ihn seinem wahren Gehalt und ganzen Umfange nach an die Spitze seines Systemes. Er drückte ihn so aus: alles Reale liegt allein im Verstande, und berichtigte hiermit eine Inkonsequenz, auf die das System des Pythagoras aufgebauet war. Zugleich bemerkte er aber, daß an einem bloßen Verstandesdinge der Grund, es von einem andern zu unterscheiden, gänzlich mangle. Er hatte jenen Grund mit der Sinnlichkeit verworfen, und so kam er dann durch Konsequenz auf das skeptische Resultat: Alles ist Eins, und man kann von diesem Eins, mithin überhaupt, nichts wissen, da ihm kein reales Prädikat außer dem Seyn beigelegt werden kann. Er setzte dieses Eins außer sich und nannte es das All.

Herr Platner versichert in seinen philosophischen Aphorismen, (I. Th. S. 552) nicht ganz scharfsinnig, Xenophanes habe sein Weltall für unendlich erklärt und für unbeweglich, weil — es keinen leeren Raum gäbe. Mit nichten! Er erklärte es weder für endlich noch für unendlich, we-

der für beweglich noch für unbeweglich. Er behauptet vielmehr, das Universum sey keins von allem dem. (Sieh Aristot. de Xenoph. Zen. C. 3.) Und er mußte dies zufolge seines Princips behaupten, worin er von dem Objecte alle Sinnlichkeit abstreifte, und ihm mithin gar kein Prädikat im Raume mehr zuschreiben konnte. Der Begriff des Unendlichen macht hier keinen Einwurf; denn jene Philosophen dachten ihn noch bloß in Concreto, als Raumerfüllung. Herr Platner will aber mit jener Erklärung gegen Herrn Meiners einen Beweis führen, daß Xenophanes den Begriff eines verständigen Urhebers der Welt besessen habe. Jener scharfsinnige Geschichtsforscher zweifelt nämlich deswegen an diesem Besitze, weil den Eleatikern überhaupt bei ihren verworrenen Lehrsätzen von der Ewigkeit, Unendlichkeit und Unbeweglichkeit das Unum nicht zugetraut werden könne. Herr Platner argumentirt gegen diese Behauptung weiter an dem angezeigten Orte: „Wenn nun Xenophanes dieses Omne oder Unum (jenes Unendliche und Unbewegliche) Gott nennt, so weis ich nicht, ob damit der Theismus aufgehoben werde. Es ist ja bei den Alten, in weit spätern und aufgeklärtern Zeiten, fast eine allgemeine Gewohnheit, daß sie Gott mit dem Nahmen desjenigen materiellen Wesens benennen, in welchem er zunächst wirkt. So nennen die Stoiker, an deren Theismus doch Mei=

ners selbst nicht zweifelt, Gott, ja sogar das Schicksal, bald Feuer, bald Aether, bald noch anders — Sonderbare Nahmen dieser Art findet man in dem Buche de Mundo Cap. 7. welches man gewöhnlich dem Aristoteles zuschreibt. Warum sollen also die Eleatiker Gott, diesem figürlichen Redegebrauche nach, nicht Unum, Omne nennen dürfen? Ist aber die Figürlichkeit dieses Ausdrucks bewiesen; so ist denn weiter nichts Anstößiges, weder in der globosa figura des Xenophanes, noch" u. s. w. O der figürlichen Weisheit! Für den wahren Philosophen, ist da das Ende seines Gebietes, wo das Figürliche anfängt; und er springt selbst auf das Feld der Phantasten und des willkührlichen Denkens über, sobald er statt ernstlich nach dem verborgenen Golde der Sachen zu graben, mit Bildern und aus Bildern spielend zu philosophiren beginnt. Der Philosoph nimmt entweder Gott als einen theoretischen Erklärungsgrund des Räthsels der Welt, oder um mit Kant zu reden, als ein praktisches Postulat an. Xenophanes bedarf aber weder in der ersten, noch in der zweiten Absicht eines Gottes, oder vielmehr, er kennt weder den bequemen Schulgott des Herrn Platners und anderr neuerer Philosophen, noch hat er sich zur reinen Vernunftidee eines höchsten moralischen Wesens emporgeschwungen. Sein System beruht auf einem ganz andern Princip, und er

bedarf keines Gottes, um es darzustellen. Vielmehr muß er, um des letztern willen, den ersten läugnen. Was Xenophanes als Mensch von den Göttern geglaubt, gewußt oder geträumt haben mag, geht uns hier nichts an. Unsere Angelegenheit ist keine andere, als das System dieses und jedes andern Philosophen mit sich selbst übereinstimmend darzustellen, und hier zuzusehen, ob er des Begriffs eines Gottes für seine Erklärung auch wirklich bedurfte, und wenn er ihn zum Grunde legte, wie weit er denselben metaphysisch bestimmte.

Man hat aus der Lehre des Xenophanes von der Denkkraft den voreiligen Schluß gezogen, dieser Weise habe also dennoch ein Vermögen, das Wahre zu erkennen, zugestanden. Die Denkkraft war ihm aber nicht ein Vermögen das Wahre zu erkennen, sondern er betrachtete sie als das Seyende, allverbreitete, als die absolute Substanz, und in so fern als das Wahre.

Ein neuerer Geschichtschreiber erzählt uns von der Art und Weise, wie der Kolophonische Weltweise zu dem Begriffe der einigen Gottheit gelangt sey, folgendes. „Auf diese Eine, ewige, unveränderliche Weltsubstanz übertrug Xenophanes die Idee, des vollkommensten, und erhob sie dadurch!! zur Gottheit, (nemlich für ihn, den Geschichtschreiber, der den Begriff von Gott bereits

besitzet) Weil die Gottheit das Vollkommenste ist, dessen Wesen darin besteht, daß es alles andere übertrift, und von keinem übertroffen wird, so kann sie auch deswegen nur einzig seyn. Existirten zwei oder mehr Gottheiten, so müßten sie einander an Vortrefflichkeit gleich oder ungleich seyn. Wären sie einander gleich, so wäre jede Gottheit nicht das Vollkommenste; denn die eine wäre eben so vollkommen; wären sie einander ungleich, so würde das Schlechtere von dem Bessern übertroffen werden, und jenes nicht das Vollkommenste, also nicht die Gottheit seyn. In so fern die Gottheit einzig ist, kann sie weder endlich, noch unendlich heißen; nicht endlich, weil sie nicht, wie eine einzelne Sinnenerscheinung, begrenzt ist; nicht unendlich, weil das Nichts unendlich ist, und die Gottheit, als existirend, von dem Nichts verschieden ist. In so fern die Gottheit das Eins und Alles überhaupt ist, ist sie weder beweglich noch unbeweglich; nicht beweglich, weil nichts da ist, wohin sie sich bewegen könnte; nicht unbeweglich, weil Thätigkeit zum Begriffe des Vollkommensten nothwendig gehört. Endlich als das Vollkommenste muß die Gottheit Empfindungs- und Denkvermögen im vollkommensten Grade, und so fern sie sich überall gleich ist, auch dieses überall haben. Da kein Bild diesem Begriffe der sich überall gleichen Weltsubstanz entspricht, als das Bild einer

runden Kugel, so ist auch dieses der Gottheit das angemessenste".

Diese schönen Sachen alle bildet sich nun durch seine fruchtbare Einbildungskraft dieser Schriftsteller blos ein. Xenophanes weis kein Wort von dem allem. Was ihn Aristoteles von Gott sagen läßt, ist leidige Dichtung. Was sollte auch Xenophanes mit einem Gotte in seinem von allen positiven Prädikaten entblößten, in sich selbst vollendeten Universum? Wozu bedurfte er seiner? Seine Welt stand ohne Gott. Oder vielmehr, Xenophanes hatte gar keine Welt, das denkende Wesen in sich, das ihm nach Abstraktion von allem übrigen, allein noch als wahr und seyend zurückblieb, und welches er gedrungen außer sich selbst setzte, war seine absolute Substanz. Ihr konnte er das Prädikat der höchsten Vollkommenheit nicht beilegen, weil er ihr überhaupt kein positives Prädikat beilegte und nicht beilegen konnte. Er konnte sie mithin auch um jener Vollkommenheit willen nicht Gott nennen.

Xenophanes unterschied genau Ideales und Reales, und da ihm der praktische Begriff fehlte, so verstand er sich nicht darauf, das Ideale als ein Reales anzusehen.

Parmenides, ein Schüler des Xenophanes, war aus Elea gebürtig. Er entwickelte seines Meisters Lehre, und verschafte ihr einen in-

nern Grund und Boden. Die Denkkraft, oder vielmehr ein Denkendes ist das einzig Reale. Parmenides setzte hinzu: und alles, was das Denkende denkt, was in der Denkkraft liegt. Alles Denkbare ist mithin real. Das Nichtreale läßt sich gar nicht denken. Xenophanes hatte die Erkenntnißwelt verschlossen, indem er alles in ein äusserlich unbestimmtes und unbestimmbares Eins auflöste. Sein scharfsinniger Schüler öffnete in diesem Einen selbst unerwartet eine neue Erkenntnißwelt, die Sphäre des Denkbaren. Dieses Denkbare unterschied er streng von der Erfahrung, wie das Reine vom Empirischen, und schrieb blos dem erstern Wahrheit und Allgemeingültigkeit zu. Er verstand mithin unter jenem Denkbaren nicht etwa jedes beliebige Denken; denn das ist nicht nothwendig und allgemeingültig; sondern er hatte die nothwendigen Gesetze des Verstandes, in der Ahndung, die er noch nicht auf Begriffe bringen konnte, und hier blos ein Regulativ der Erkenntniß, oder der Kritik vielmehr, für die Wissenschaft selbst aufstellte. Der Satz der an der Spitze seiner Philosophie steht ist folgender: Wahrheit liegt nicht in der Erfahrung. Man kann nicht sagen, weil es einmal so war, wird es immer so seyn. Wahrheit liegt blos in dem gesetzlichen Denken, welches er in der Entgegensetzung für das Den-

ken überhaupt nahm. Daher sein Paradoxon: Alles Denkbare ist real; das Nichtreale läßt sich gar nicht denken. Die Physik des Parmenides wiederspricht zwar jenem Grundsatze, denn sie ist auch auf nothwendiges Denken erbauet, d. h. auf keine reale Principien des Verstandes a priori. Aber dies beweist nur so viel, wie wir bereits bemerkt haben, daß dieser Forscher zwar das Regulativ, aber noch nicht die Principien kannte.

Der obige Geschichtschreiber der Philosophie stellt das System dieses Philosophen folgendermaßen dar. „Das Resultat seiner metaphysischen Spekulationen war dasselbe mit dem, welches sein Lehrer entwickelt hatte; aber er gelangte dazu, durch eine eigne Schlußreihe, bestimmte genauer den Unterschied zwischen reiner Vernunfterkenntniß und der Sinnenerfahrung, und wich auf diese Art manchen Schwierigkeiten aus, bei denen Xenophanes anstieß. Die Schlußreihe des Parmenides selbst war folgende: 1. Die Sinne trügen; sie lehren die wirkliche Beschaffenheit der Dinge nicht; wenn sie auch nicht täuschten, so zeigen sie doch nur das Einzelne, nie das Allgemeine. Ueber die Wirklichkeit der Dinge, und ihren allgemeinen Zusammenhang, kann also nur die Vernunft entscheiden. 2. Es ist Grundsatz der Vernunft: Aus Nichts wird Nichts. Gleichwol zeigt die Erfahrung ein unaufhörliches Entstehen und

Vergehen. Entweder findet dieses wirklich statt, oder nicht. Ist das erstere, so entsteht etwas aus nichts; aber aus nichts wird nichts. Ist das andere, so giebt es entweder überhaupt kein wirkliches Seyn, und dann kann freilich nichts entstehen (ins Seyn kommen) und nichts vergehen (aus dem Seyn verschwinden): oder die Veränderung (das Entstehen und Vergehen) ist eine bloße Erscheinung der Sinne, die zwar in einem Seyn ihren Grund hat, welches Seyn an sich selbst aber nicht erscheinen, sondern nur gedacht werden kann. (Wie kantisch!) 3. Daß es überall kein wirkliches Seyn gebe, ist undenkbar. Denn alles, was erscheint, und alles, was gedacht wird, drückt ein Seyn aus. Es giebt also wirkliches Seyn. Dieses Seyn ist Eines; denn was ausser dem Seyn ist, ist Nichts. 4. Das Seyn ist ewig. Es kann weder aus dem Nichts entstehen, weil Nichts nicht der Grund von Etwas seyn kann; noch kann es aus einem Etwas entstehen, weil das Etwas ist, und das Seyn alsdann nicht entstanden wäre; noch kann etwas zum Theile seyn, und zum Theile werden, weil das, was ist, schon ist, und das, was wird, nicht ist. 5. Das Seyn ist einig, untheilbar, ganz gleiche Realität, durch sich selbst bestimmt, ohne Wechsel, es mangelt ihm nichts, es ist nichts ausser ihm, es ist an sich vollkommen.

6. Das Seyn ist **unendlich**; denn es kann weder durch das Nichts, Nichtseyn werden, noch durch das Seyn. 7. Das Seyn ist nothwendig durch sich selbst. 8. Alles also was ist, ist Eine, ewige, nothwendige, unendliche, untheilbare Substanz. Das Wirkliche in der Welt ist nur ein Gegenstand der reinen Vernunft, kann nur gedacht, nicht wahrgenommen werden. Die Philosophie der Sinne, die Gegenstände wahrnehmen, ist daher eine andere, als die Philosophie der reinen Vernunft, welche ihr Objekt denkt. Die Sinne sind trüglich; also begründen sie auch nur eine **Meinung** (δοξαν) nicht eine **Wissenschaft**. Diese letztere ist allein der Vernunft vorbehalten. Selbst die Meinung darf sich nicht bloß auf das unmittelbare Zeugnis der Sinne stützen; sie muß unter der Aufsicht der Vernunft stehen, welche dieses läutert und prüft. — Nach der Philosophie der Sinne kann man besondere Erklärungsgründe der Erscheinungen annehmen, da es das Interesse der Vernunft erfordert, sich Principien der Weltentstehung zu denken. Aus **Licht** und **Finsterniß**, oder, wie andere alte Schriftsteller die Lehre des Parmenides ausdrücken, aus dem **Warmen** und dem **Kalten**, gieng ursprünglich das gegenwärtige System der Sinnendinge hervor. Das Licht oder das Warme, ist seiner Natur nach einfacher und feiner; es ist das **thätige** Princip; die Finsterniß oder das

Kalte ist gröber; es ist das **leidende** Princip. Beide wurden durch die Liebe verbunden, und bewirkten gemeinschaftlich die Elemente, und Himmelskörper. So entstanden die Sonne aus einer feinern und wärmern Materie; der Mond aus einer dichtern und kältern. Die Gestirne aus einer ähnlichen und verhältnißmäßigen Mischung des Warmen und Kalten. Die anfängliche Lage der Urelemente stellte sich Parmenides Kreisförmig dar, der Oberste war ein reiner **Feuerkreis** (corona ardens), der das All umschloß; nächst diesem der Luftkreis; dann der Wasserkreis; in der Mitte die Erde".

Dieser Autor leitete sich zwar in dieser Darstellung an dem Worte eines verdienstvollen Forschers der Geschichte der Philosophie, des Herrn **Fülleborns**; aber wir fürchten, daß seine Darstellung dadurch nicht desto verständlicher und pragmatischer geworden ist. Die Grübeleyen alter Philosophen gehören zwar zum empirischen Stoffe der Geschichte der Philosophie; aber der Geschichtsforscher strebe, uns Sinn und Tendenz darzustellen.

Das wahre Verdienst der Lehre des Parmenides scheint uns darin zu liegen, daß sie zuerst die Elemente der Erkenntniß, Sinnlichkeit und Verstand wenigstens trennte, und ihnen im allgemeinen ihren eigenthümlichen Charakter bestimmte, worauf aber freylich schon Xenophanes vorbereitete.

Mit diesen Forschern beginnt eine Epoche der Kritik; man untersuchte das Vermögen des Verstandes tiefer, und gelangte auf diesem Wege wenn auch nicht zur Wahrheit selbst, doch zu Regeln, die den forschenden Geist jener näher führten. Dem System des Anaxagoras lag das freylich misverstandene, regulative Princip a priori zum Grund: man muß die Natur mit der Voraussezzung untersuchen, als habe sie ein Verstand gemacht. Pythagoras bestimmte diesen Verstand näher, und schränkte ihn auf Zahlen ein. Xenophanes hob diese Einschränkung mit der Realität der Sinnenwelt wieder auf, und provocirte auf einen reinen Verstand. Parmenides baute die Sinnenwelt wieder auf, gestand ihr jedoch nur in so fern Wahrheit und Realität zu, als der reine Verstand auf sie bezogen würde. Hätte Parmenides zu seinem reinen Verstande noch das Medium einer reinen Sinnlichkeit gefunden, die Wissenschaft hätte ihm ihr Daseyn zu danken.

Fromme Leute die durch ihre besondere Religion von Kindesbeinen an gewohnt sind, hinter jedem Heiligenschein, den sie auf ihren Altären erblicken, etwas Göttliches zu verehren, wollen auch in der corona ardens des Parmenides einen Gott ahnden. — Man rede uns nichts mehr gegen die Vergötterungssucht der Alten!

Zeno, aus Elea gebürtig, war ein Schüler des Parmenides. Er drang auf die Erklärung des reinen Verstandes, oder der einigen Substanz. Sein Scharfsinn bemerkte bald, die Widersprüche, die in der Behauptung liegen, daß ein reiner Verstand etwas an sich, eine, und die einzige Substanz sey, wie Xenophanes, und nach ihm auch Parmenides behaupteten, beide weil sie sich durch ihr Gefühl gedrungen sahen, etwas Reales anzunehmen. Mit andern Worten: Zeno bemerkte, daß der reine Verstand an sich nichts erkennen könne. Dadurch zerfloß in seinem Systeme die Sinnenwelt wieder in den alten Nebel der Täuschung. Der Weg, auf dem er zu diesem traurigen Resultate gelangte, war folgender. Er verglich die Idee der unendlichen Theilbarkeit mit dem Raume in Concreto, als einem endlichen, bestimmten, und bemerkte, daß beide sich in einem und demselben Objekte aufheben. Es fehlte noch ein drittes vermittelndes, um die Anwendung des reinen Verstandes auf die Dinge möglich zu machen, die reine Sinnlichkeit, wodurch eine Anschauung a priori bestimmt oder begrenzt wird. Da Zeno dieses dritte, Vermittelnde nicht entdeckte, gieng er in der Verzweiflung zur Dialektik über, eine Kunst, gleich starke Gründe für und wider eine Sache anzuführen.

Für diejenigen, die hier ein genaueres historisches Datail der Lehre des Zeno zu lesen wün-

schen, um es mit dem, was wir über diesen Forscher bemerkt haben, zu vergleichen, führen wir die Darstellung des Herrn Buhle an.

„Die Skepsis des Zeno, soweit wir sie kennen, bezog sich insbesondere auf die damals vorzüglich in Anregung gebrachten Lehren von der Weltsubstanz und der Bewegung. In Ansehung jener behauptete er 1) daß weder etwas sey, noch nicht sey, daß also weder die Existenz, noch die Nichtexistenz der Dinge sich beweisen lasse. Sein Grund war dieser: Nichtseyn ist Nichtseyn. Also muß das Nichtseyn eben so gut seyn, wie das Seyn; denn das Nichtseyn ist, und das Seyn ist. Seyn und Nichtseyn können demnach einander nicht entgegengesetzt werden; beyde sind; es läßt sich folglich weder darthun, daß etwas sey noch daß etwas nicht sey. Er behauptete 2), daß sich weder erweisen lasse, es gebe nur Eine Substanz, noch, es gebe mehr. Wird nur Eine Substanz angenommen, so muß diese untheilbar und ewig seyn; aus Nichts wird Nichts. Ist sie untheilbar, so hat sie entweder keine Größe, oder sie hat eine. Im erstern Falle wird sie, zu einem andern Dinge hinzugefügt gedacht, dieses andere Ding weder vermehren, noch vermindern; sie wird also Nichts seyn. Im andern Falle ist sie körperlich; denn nur das Körperliche hat Größe; dann ist sie nicht untheilbar, und nicht mehr Eine Substanz. Ist jene

Eine Substanz ewig, so muß sie unendlich seyn. Das Unendliche kann aber nicht existiren; denn es ist weder in sich selbst, noch in einem andern. Es ist nicht in sich selbst, weil es alsdann nirgendwo seyn müßte, was unmöglich ist; es ist auch nicht in einem andern, weil alsdann doch zwey Dinge wären, das Eine selbst, welches ist, und dasjenige, worin es ist; gleichwol soll Alles nur eine Substanz seyn. Werden im Gegentheil mehr Substanzen angenommen, so sind diese entweder ewig oder nicht. Sind sie ewig, so folgen die eben erwähnten Schwierigkeiten; sind sie entstanden; so müssen sie aus Nichts entstanden seyn; aus Nichts wird Nichts.

In Hinsicht auf die Lehre von der Bewegung suchte Zeno auf gleiche Art zu beweisen, daß troz allem, was die Sinne lehren, keine Bewegung in der Welt sey, und seyn könne. 1) Zwischen zwei Orten, von deren einem ein Körper zum andern sich bewegen soll, ist Raum. Dieser wird für jede Bewegung vorausgesetzt. Der Raum ist ins Unendliche theilbar, also zwischen zwei Orten allemal ein unendlicher Raum, den kein Körper durchlaufen kann, weil dazu eine unendliche Zeit erforderlich wäre. 2) Jeder sich bewegende Körper ist in jedem Momente in einem ihm gleichen Raume. Er ist also in jeden Momente in Ruhe. Sollte er sich wirklich bewegen, müßte er also in jedem

Momente zugleich in Ruhe und in Bewegung seyn. Das widerspricht sich, und ist folglich unmöglich. Also giebts keine wirkliche Bewegung. 3) Man nehme eine Fläche, etwa 4 Fuß Länge, lege darauf zwei Körper, jeden von 2 Fuß Länge, so daß ihre Enden in der Mitte der Fläche sich berühren; beyde Körper lasse man hierauf mit gleicher Geschwindigkeit sich übereinander hin bewegen, so daß der eine in die Stelle des andern kommt; dann wird jeder dieser Körper eine Fläche von 4 Fuß durchlaufen seyn, indem er sich erst über den andern weg, und dann durch den Raum bewegt, welchen dieser andere verläßt; gleichwol hat jeder dieser Körper sich wirklich nur 2 Fuß bewegt. Auch dieser Widerspruch zeigt, daß die Bewegung eine bloße Sinnentäuschung sey." Und nun die Kritik jenes Geschichtsschreibers selbst. „Zur Kritik des Zenonischen Skepticismus ist folgendes zu bemerken. Bei den ersten Räsonnement über Existenz und Nichtexistenz, wird das logische Seyn mit dem metaphysischen verwechselt; ein Fehler, den alle Eleatiker begangen haben, und der ihnen sehr zu verzeihen ist, da ihn selbst Wolf in unserm Jahrhunderte noch begieng. (Wir möchten es nicht sowohl Verzeihung, als vielmehr nur Gerechtigkeit nennen, die wir den alten Forschern angedeihen lassen, indem wir ihnen jenen Fehler nicht anrechnen.) Es ist zu verwundern, daß selbst der ver-

rufne Paralogismus des Zeno jene Verwechslung nicht früher hat bemerken lassen. Um es beyläufig zu erinnern, kann dieser Paralogismus auch nützen, die Untauglichkeit der ehedem gangbaren Formel vom Satze des Widerspruchs: „Es kann nichts zugleich seyn, und nicht seyn," ins Licht zu setzen. —

„Bey dem zweiten Räsonnement über Einfachheit und Theilbarkeit, Unendlichkeit und Endlichkeit der Weltsubstanz, ist die Welt, als Ding an sich, mit der Welt als Erscheinung verwechselt. Parmenides ahndete den Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung, aber er konnte ihn sich nicht recht aufhellen.

„Bey dem Räsonnement über die Nichtwirklichkeit der Bewegung beruhen die beyden ersten Gründe darauf, daß Zeno den Raum für ein Positives ausser uns annahm, und statt bei der empirischen Wirklichkeit der Bewegung und den empirischen Gesetzen derselben stehen zu bleiben, nach der Möglichkeit der Bewegung fragte, die freylich ihren Grund haben muß, welcher aber für die Vernunft unerforschlich ist. Bewegung im Raume ist Erscheinung. Was sie an sich ist, und wie sie objectiv möglich wird, können wir nie erfahren. Will die Vernunft etwas hierüber bestimmen, so überschreitet sie ihre Grenzen, und geräth in einen dialektischen Widerstreit, wie das Beyspiel an Zeno

beweist. — Das dritte Argument ist ein offenbarer Paralogismus, welchen schon Aristoteles aufgedeckt hat. Die beyden Körper durchlaufen nicht 4 Fuß, sondern nur 2, wie es dem Sinnenzeugnisse auch entspricht. Indem bey der Bewegung über einander hin, oder neben einander her, der eine den andern deckt, oder mit ihm konvergirt, ist er in Ruhe, nicht aber auch dann in Bewegung, wie Zeno durch eine Täuschung der Boebachtung voraussetzte.

„Uebrigens macht die Aufmerksamkeit, die Zeno zuerst auf die Vorstellungen des Raumes und der Zeit, und was aus der Natur derselben folgte, gerichtet hat, in der Geschichte der Philosophie Epoche. Seine Vorgänger nahmen den leeren Raum, wie auch manche neuere Metaphysiker gethan haben, für identisch mit dem Nichts. Dabey konnte Zeno aber nicht begreifen, wie ein Etwas in dem Nichts, oder nirgendwo seyn könnte. Auf der andern Seite erklärte er den Raum für ein positives Etwas, so mußte dieses positive Etwas wiederum irgendwo seyn, oder für seinen definirten Raum wurde ein neuer Raum erfordert, worin derselbe sich befände. Das brachte ihn in neue Verwirruugen. Also ward er auch in der Theorie des Raumes ein Skeptiker."

Heraklit aus Ephesus gebürtig. „Nachdem Parmenides den Unterschied zwischen Meinung

und Erkenntniß einmal gemacht hatte, so wurden diese beyden Vermögen der Seele genauer untersucht, (das Vermögen zu — meynen?!) und zwar scheint ein Theil der Weltweisen die Vernunft, ein anderer die Meinung einer sorgfältigern Prüfung gewürdigt zu haben. Unter die letztern gehört Heraklit von Ephesus, ein Mann, der in Sitten, Grundsätzen und Lebensart ganz seine eigne Bahn gieng. Er scheint durch den Anblick der Sittenverderbniß in seinem Vaterlande und durch ein lebhaftes Gefühl der Unvollkommenheiten und Bitterkeiten, die mit dem Umgange mit Menschen verknüpft sind, veranlaßt worden zu seyn, eine Zeitlang als philosophischer Einsiedler zu leben. Als Jüngling erregte er durch ein bescheidenes Bekenntniß seiner Unwissenheit, bei schönen Talenten und Kenntnissen, Bewunderung; als Mann wollte er ohne Zweifel durch die Behauptung, daß er alles wisse, nicht sowohl den Umfang seines Wissens, als überhaupt den kleinen Umfang der menschlichen Erkenntniß bezeichnen. Er benutzte keinen Unterricht, sondern schöpfte alles aus sich selbst. Er schrieb ein Werk über die Natur, in welchem er vom Weltall, von der Staatsverfassung und der Lehre von Gott handelte. Er legte es im Tempel der Diana nieder. Es ist wegen seiner Dunkelheit berühmt, enthielt aber auch sehr viele lichtvolle und Gedankenreiche

Stellen. Es erwarb ihm großen Ruhm und eine gewisse Zahl von Anhängern, die sich nach seinem Nahmen nannten. (unter welche auch Hippokrates gehören soll) Er behauptete darin, daß die Materie der Seele für uns auf immer unerforschlich, daß die Meinung eine Krankheit sey, und daß der Anschein lüge. Alle alten Schriftsteller stimmen darin überein, daß er gelehrt habe, alle sinnlichen Gegenstände seyn im beständigen Flusse, beständigen Veränderungen unterworfen, in beständigem innerm und äusserm Kampfe begriffen, ja sie vereinigen immer zu gleicher Zeit zwei widersprechende Zustände in sich. Die Sinnenerkenntniß erklärte er für trüglich, der Vernunft schrieb er die Fähigkeit zu, die Wahrheit zu erkennen." Siehe Stäudlins Geschichte und Geist des Skepticismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion. 1. Th. S. 188. 189.

Heraklit hob den Widerspruch auf, in den Zeno den gesunden Menschenverstand mit der Spekulation setzte; und er hob ihn dadurch auf, daß er die Sinnenwelt wieder in ihre alte Rechte einsetzte, indem er nur dem Menschen das Vermögen, jene zu erkennen, absprach, die Quelle der Täuschung also in ihn selbst setzte, und diese letztere dadurch als vermeidlich vorstellte. Zugleich gab er ein Regulativ für die Erkenntniß des wahren, welches in der Abstraktion von dem Individuum und in der

Annäherung zur allgemeinen Menschenvernunft besteht. *) Die Sinnenwelt enthielt nach ihm zwar Wahrheit, d. h.; ein Unwandelbares, das Feuer, welches seinem Wesen nach mit der Vernunft gleich ist. Auf diese Art war dem Menschen nach Heraklits Systeme die Erkenntniß des Wahren in der Erfahrung wohl möglich, aber nicht durch den Sinn, sondern durch die Vernunft, die sich in der Sinnenwelt selbst erkennt. Auf diesem Wege brachte dieses Genie die Erfahrung mit der Spekulation wieder in Haromnie. Der oben angeführte Geschichtsforscher erkläret uns die Art, wie Heraklit auf sein System gekommen sey, auf folgende Art.

„Die Behauptung, daß alles im beständigen Wechsel sey, konnte nicht auf der Erfahrung allein beruhen, welche freylich unzählige Veränderungen in den Gegenständen, aber doch keine unaufhörliche darbietet. Jene Behauptung floß ohne Zweifel theils daraus, daß Heraklit den beständigen Wechsel von Vorstellungen in der Seele auf die äussern Gegenstände übertrug, was überhaupt den alten griechischen Philosophen öfters begegnete, theils daraus, daß er die schnelle und unerwartete Veränderungen, die oft in der Natur vorgehen, nicht anders erklären konnte, als unter der Voraussezzung, daß indem sie ganz zu ruhen scheinen, in-

*) Sieh Sextus Emp. über Heraklit.

zwischen immer unvermerkte Veränderungen in ihnen vorgiengen, durch welche die sichtbare oder fühlbare Veränderungen, verbreitet werden. Endlich scheint auch die Lehre des Heraklits, daß das Feuer das Grundprincip aller Dinge sey, mit jener Behauptung zusammenzuhängen. Alle Veränderungen in der Welt waren nach seiner Vorstellung entweder Verwandlung des Feuers in andere Materien nach vorhergegangenem Kampfe, oder Zurückgehen, Wiederauflösung der Dinge in Feuer. Nun ist das Feuer etwas immer bewegliches. Heraklit mußte sich also die ganze Natur in beständiger Bewegung, in beständigem Ausgehen und wieder Zurücktreten in den Grundstoff des Feuers vorstellen. Ein Feuerstrom durchfloß die ganze Sinnenwelt und ließ sie auch nicht einen Augenblick in demselben Zustande. Die Schnelle der Veränderungen nun konnte Heraklit nicht stärker ausdrücken, als daß er zu gleicher Zeit ganz entgegengesetzte Eigenschaften in demselbigen Zustande annahm. Eben dieser vorausgesetzte schnelle Wechsel der Veränderungen nun machte, daß der Ephesische Weltweise die Sinne für trüglich erklärte, weil sie auf diese Weise unfähig waren, irgend ein Ding auch nur einen Augenblick festzuhalten, und es der Seele nach seiner wahren Beschaffenheit darzustellen. Aber auch nur in so fern erklärte er die Sinne für trüglich, sonst mußte er nach seinem Systeme zu=

geben, daß die Veränderungen wirklich in der Natur vorgehen, welche uns die Sinne überliefern. Nur etwas in der ganzen Natur war seiner Lehre zufolge unwandelbar und bleibend — das Feuer. Obgleich in beständiger Bewegung, so war es doch der Materie nach ein Stoff, in den sich alles wieder auflöst, der die ganze Welt durchströmt und in dem Menschen das Vermögen der Vernunft erzeugt, durch welche er die Wahrheit einzusehen im Stande ist. Alle Menschen haben einen gewissen gemeinschaftlichen Antheil dieses göttlichen Funkens empfangen — das, was nun die Vernunft allen ohne Unterschied sagt, worinn sie alle übereinstimmen — das ist reine, unwandelbare Wahrheit. Das System des Heraklits war wirklich nicht so inkonsequent und verworren, als man gewöhnlich zu behaupten pflegte"

Ganz richtig! Nur scheint uns durch diese Vorstellungsart jene Konsequenz und Deutlichkeit nicht hinlänglich angedeutet zu seyn. Die Frage bleibt noch immer, und sie ist in dem Systeme Heraklits die eigentliche petitio principii, wie kam dieser Forscher dazu, einen Satz aufzustellen, der, indem er in seinem Umfange der äußern Erfahrung widerspricht, nicht aus ihrer Quelle geschöpft seyn kann — der Satz eines ewigen Kampfes in der Natur? Das Feuer soll das verwandelnde Princip der Natur, die Quelle aller Veränderungen in der

selben seyn. Woher dieses Dogma? Zugleich soll eben dieses Element die Vernunft im Menschen ausmachen. Es ist ihm mithin an sich Vernunft eigen. Woher diese kühne Hypothese? Die vorhergehenden Philosophen sprachen von Sinnlichkeit und Verstand, Heraklit — von Sinnlichkeit und Vernunft. Sein Regulativ zur Wahrheit zu gelangen ist auch in der That, ein Princip der Vernunft. Wie kam Heraklit zu diesem Princip? Was wir von seinem Charakter wissen, giebt uns zur Auflösung dieser Räthsel, wie es uns scheint, einen günstigen Leitfaden. Heraklit erscheint uns in seinem Leben in einem sehr vortheilhaften moralischen Lichte. Wir können nicht umhin unter der düstern misanthropischen Aussenseite dieses Mannes ein für alles Gute rein gestimmtes, edles Herz zu verehren. Die Immoralität seiner Zeitgenossen trübte seinen reinen Geist, und gab ihm eine Stimmung, die uns der Schlüssel zu seiner Philosophie wird. Er fand allenthalben, wohin er sich wendete, die Sinnlichkeit im Menschen im Streite mit der Vernunft. Mit dieser Bemerkung gieng er an die Untersuchung des menschlichen Erkenntnißvermögens. Er fand, daß die Erfahrung keine Gewißheit ertheile, und suchte den Grund zu dieser Beobachtung auf. Er kannte den schlimmen Einfluß der Sinnlichkeit auf Wahrheit und Tugend im Menschen. Der Grund jener Ungewißheit mußte

also in den Sinnen liegen, und zwar in ihrer Unvollkommenheit. Die Sinne sind nicht fähig, die Natur treu und wahr aufzufassen. Dahingegen war die Natur ebenfalls Sinnlichkeit in ihrer Erscheinung. Es gilt also von ihr im allgemeinen eben dieselbe Unvollkommenheit.

Gleichwol fühlte sich der Forscher durch sein Gefühl gedrungen, etwas Bleibendes, Reales, Wahres ausser sich in den Dingen anzunehmen. Er unterschied dem zufolge die Sinnlichkeit von etwas anderm ihr zum Grunde liegenden, das, den obengenannten Eigenschaften nach, ihm nichts anders als ein Vernünftiges seyn konnte. Mit diesem liegt nun die Sinnlichkeit, wie im Menschen, im ewigen, unaufhörlichen Streite, so daß in jedem Momente entgegengesetzte Zustände eintreten, die die Sinne für sich nicht auffassen können. Diesem Vernünftigen gab er nun, wie die meisten seiner Vorgänger und Nachfolger das Feuer zum Substrat, wegen seiner physischen Qualitäten, vermöge deren es alles durchdringt und verwandelt und gleichsam als der König der Elemente in der Natur erscheint. — u. s. w. Auf diese Art nun scheint uns sich die alte Dunkelheit des Heraklitischen Systems allein in ein philosophisches, und interessantes Licht aufzulösen.

Es kann jetzt nicht mehr die Frage seyn, ob Heraklit einen Gott habe, oder ein philosophischer

Ohnegott sey? Man wird es endlich bemerken, worauf es bei dieser Frage über eine philosophische Lehre ankömmt. Der ephesische Weltweise braucht sein vernünftiges Feuer nicht dazu, um eine vernünftige Welt zu bauen, um sich etwas Verständiges, Zweckmäßiges in der Welt u. s. w. vermittelst seiner zu erklären.

In der Epoche, die wir jetzt durchwandeln, werden keine Welten mehr gebauet; wenigstens geht man nicht mehr von der alten Frage über die Weltentstehung aus. Die Aufgabe hat sich in eine kritische Untersuchung der Realität unserer Erkenntnisse verwandelt. Man könnte uns fragen, warum wir doch dem Anaxagoras einen Schulgott gelassen, und diesen dem Heraklit und mit ihm allen Eleatikern rauben wollen, da wenigstens Heraklit darin mit dem Anaxagoras übereinstimmt, daß er dem Elemente Vernunft zuschreibt? Die Antwort ist schon gegeben. Weil Heraklit die allgemeine Vernunft nicht als vernünftighandelnd in der Welt, d. h. als Gott, darstellt. Die vorhergehenden Eleatiker aber mit ihrer Denkkraft nicht besser verfahren.

Empedokles war aus Agrigent in Sicilien gebürtig. „Er scheint sich mit der Frage über die menschliche Gewißheit nicht viel beschäftigt zu haben. Er richtete seine Aufmerksamkeit auf Gegenstände, welche die Neugierde und Einbil-

dungskraft mehr reizen. Er verband überhaupt mit dem Berufe des Weltweisen noch die Kunst des Redners, des Dichters, des Arztes, eine rastlose politische Thätigkeit, und einen schwärmerischen Hang, von seinen Zeitgenossen als Wunderthäter und Vertrauter der Götter angestaunt zu werden. Bei diesen Umständen konnten tiefsinnige Untersuchungen über Wahrheit und Irrthum nicht in seinem Plane liegen. Daher hat er, wie es scheint, die Frage über Gewisheit und Ungewisheit unsrer Erkenntniß nur zuweilen berührt und sich darüber vielleicht auf eine widersprechende Art erklärt. Wenn also Sextus und Aristoteles widersprechende Nachrichten von seinen Behauptungen liefern, so haben sie vielleicht beyde Recht, wenn man nur die Zeiten unterscheidet, in welchen Empedokles das Eine oder das Anderr behauptet haben mag. Dem Aristoteles zufolge hat er Denken und Empfinden für einerley erklärt, und die jedesmalige gegenwärtige Empfindung für Wahrheit gehalten. (De Anima III, 3) Dem Sextus zufolge gestand er ein gewisses besonderes, von der Empfindung verschiedenes Vermögen, die Vernunft, zu, welche die Sinnenerscheinungen berichtigen und die Wahrheit einsehen könne. Bey dieser Behauptung wurde die Trüglichkeit der Sinnenerkenntniß vorausgesetzt, die Empedokles auch in Versen ausdrückte, welche mehr Leidenschaft und Unwil-

len gegen die Vertheidiger der Wahrheit der Sinnenerkenntniß enthielten, als Feuer und Dichtergeist.“ (Sieh Stäudlins G. d. S. 1. Th. S. 193 — 194.)

Wenn Empedokles Denken und Empfinden auch gleich für einerley ansah, so konnte er dabei dennoch ohne Widerspruch auch behaupten, die Vernunft des Menschen sey ein Vermögen, das Wahre einzusehen; ja er mußte beyde Behauptungen aufstellen, wenn er seinem eignen Bewußtseyn nicht widersprechen wollte, worinn ihm beydes gegeben war, ein Reales, und eine Erkenntniß dieses Realen; das erstere war ihm ein Empfundengedachtes, das zweite das Erkennen desselben aus Gründen.

Aus diesem und dem Folgenden wird es einleuchtend werden, daß Empedokles viel sorgfältiger sich mit der Frage über die Gewisheit und Ungewisheit des menschlichen Erkenntnisses beschäftiget habe, als Herr Stäudlein glaubt. Nach Heraklits System, wenn es dem Menschen auch ein unendliches Auffassungsvermögen des Sinnlichen ertheilt hätte, blieb es noch immer unbegreiflich, wie der Mensch jenes auch erkennen könne. Empedokles gab in einem konsequentern Materialismus hierüber Aufschluß. Er setzte voraus, ein verständiges Wesen könne nur die Elemente erkennen, die in ihm sind. Mithin, folgerte er, müssen in dem Menschen alle

4 Elemente enthalten seyn, damit er alle mögliche Dinge ausser ihm, die nur aus diesen Elementen bestehen, erkennen kann. — Da dieser Forscher das Princip des Lebens, Empfindens und Denkens in die Materie setzt, so kann man ihn, wie uns dünkt, keiner Inkonsequenz beschuldigen, daß er aus jenem Seelenprincipe gewisse dämonische Naturen entstehen läßt, die mit einem feinen ätherischen Körper bekleidet, die Erde umschweben und über ihre Veränderungen walten. Er soll weiter behauptet haben, diese Dämonen würden zur Strafe für ihre Vergehungen in gröbere Körper gebannt, und so wären auch die menschlichen und thierischen Seelen Dämonen, die ihre Verbrechen in unvollkommnern Leibern büßen müßten. Die Seelen haben schon mehrere andere Körper bewohnt, bevor sie in den menschlichen und thierischen kommen, und auch nach dem Tode werden die menschlichen Seelen entweder in die Gesellschaft der reinen Dämonen zurückkehren, wenn sie sich deren würdig gemacht haben, oder, falls sie sich durch Mord und Fleischessen entweihten, zur Strafe in andere thierische Körper, sogar in Pflanzen, einwandern müssen. Unter den Elementen ist das Feuer das reinste und mächtigste; daher besteht auch das Seelenwesen aus ätherischem Feuer. Die reinsten, erhabensten Dämonen wohnen im Feuer. (Sieh Buhle's Lehrb. der G. der Phi. 1Th. S. 312 — 313.)

Jene Idee einer moralischen Vergeltung, welche Empedokles seiner Metempsychose zum Grunde legt, widerspricht allerdings seinem fatalistischen Systeme. Hier scheint den Forscher, wie manchen andern vor und nach ihm, das Gefühl eigner moralischer Freyheit beschlichen und zu einer heilsamen Inkonsequenz verleitet zu haben, ohne die er in seinem Systeme alle moralische Freyheit würde aufgehoben haben.

Die chaotische Einheit, die dieser Philosoph in seinem berühmten Lehrgedichte, die Gottheit nennt, ist eine rein-physikalische Idee; und jener Nahme ein bloßes dichterisches Bild. Denn da nach seiner Meinung die Welt aus jenem Chaos entstanden ist, so müßte, wenn ihm die chaotische Einheit wirklich Gott wäre, dieser mit Entstehung der Welt aufgehört haben, welches sich widerspricht. Auch den 4 Elementen gab er in jenem Gedichte Götternahmen. Ausserdem ließ er ja alles zufällig, durch Anziehungs- und Zurückstoßungskraft, entstehen, und wäre also schon dadurch ein theoretischer Ohnegott. Er soll zwar von Gott gesagt haben, er sey ein Wesen in dessen Natur sich keine widerstreitende Elemente finden, wie bei dem Menschen. Gott sey ein reines ätherisches Feuerelement. Sein Zustand müsse höchst selig seyn, sein Verstand aber, da er nur sich selbst, d. h. sein eignes Element erkenne, von sehr eingeschränktem Umfange.

Gott kenne demnach sich selbst allein. Den Menschen kenne er nicht weiter, als seine Verwandschaft mit ihm reiche. Es gäbe keine Vorsehung. Die Eintracht der Elemente sey die einzige Quelle des Guten für den Menschen; über jene könne aber Gott nicht gebieten; er könnte dieses nur, indem er sich in einen Streit mit ihnen einließe, wodurch aber seine eigenthümliche Natur zerstört würde. Aber der Begriff eines Gottes liegt weder seinem Systeme zum Grunde, noch führt es auf denselben; und der gute Sextus hat unsern Philosophen wohl ein wenig wörtlicher interpretiret, als es einem Schriftsteller, der sich poetisch ausdrückt, lieb ist, wenn er glaubt, Empedokles habe einen göttlichen Geist in die Natur oder in sein System hineinbeschworen. (S. Sext. adverſ. Mat. I. §. 302. II. §. 127) Eine so grobe Inkonsequenz nimmt ein so strenger Naturforscher nicht auf seine Seele. — Uebrigens tritt die Philosophie des Empedokles auf der einen Seite dem Bewußtseyn näher, als die Heraklitische, welche letztere die unmittelbare Wahrheit der empirischen Vorstellungan gänzlich aufhebt.

Leucippus, nach einigen aus Elea, nach andern aus Abdera. Er lebte 500 Jahre vor Christo. Dieser Forscher gieng weiter als Empedokles, und suchte die blos subjektive Wahrheit des letztern in eine objektive zu verwandeln. Er gab

der Natur eine eigne Selbstständigkeit, indem er sie ganz auf sich selbst gründete. Der Begriff von der Theilbarkeit der Materie führte ihn auf gewisse letzte, einfache Elemente der Körper. Er nannte sie Atomen, und begründete durch sie sein neues System auf folgende Art. — Das Weltall ist unendlich. Eine Sphäre des Universums ist mit Körpern angefüllt, die andere Sphäre aber ist leerer Raum. Die volle Sphäre ist mit unendlich kleinen Körperchen angefüllt, aus welchen alle Elemente und eine unendliche Reihe von Körpern entstanden sind. Diese Körper entspringen aus dem zufälligen Zusammenstoße der Atomen im leeren Raume. Wenn die Atomen, die unendlich mannigfaltig an Gestalt sind, in den leeren Raum getrieben und zusammengetrieben werden, so bilden sie einen Wirbel, in welchem sie an einander getrieben, nach allen Richtungen gedreht, und endlich so abgesondert werden, daß immer Atomen von einerley Gestalt zu einander kommen. Da sie nun von einerley Schwere sind; (indem die leichtern in den äußern leeren Raum geschnellt werden,) und wegen ihrer Menge nicht im Kreise bewegt werden können, so bleiben sie an einander hängen, und bilden die erste runde Masse. Diese stellt eine Scheibe vor, und enthält Atomen, von allen möglichen Gestalten, und da der Wirbel ihr immer neue Körperchen zuführet, so wird sie dadurch nach und

nach vermehret, und in eine kreisförmige Bewegung gesetzt. Anfangs waren diese Atomen feucht, trockneten aber durch ihre schnelle Bewegung nach und nach aus. Einige solche Atomenhaufen geriethen durch die schnelle Bewegung, in der sie getrieben wurden, in Brand, und wurden Gestirne. Die Sonnenscheibe ist die äusserste Scheibe; der Mond steht der Erde am nächsten. Zwischen beiden drehen sich alle übrigen Gestirne. Alle Sterne sind durch ihre schnelle Bewegung in Brand gerathen. Die Sonne ist von den Sternen entzündet worden; der Mond aber maßt sich ein wenig von dem Sonnenfeuer an. Die Entstehung und der Untergang ganzer Welten und aller Dinge in ihnen geschieht nach dem Gesetze der Atomenbewegung. — Herr Buhle, aus dessen Geschichte der Philosophie jene Darstellung genommen ist, setzet hinzu. „So wie man uns Leucipps System darstellt, brauchte er zur Hervorbringung der Körperwelt die Hülfe keines Gottes; ja er erwähnt ihn dem Anscheine nach nicht einmal, daher er und seine Nachfolger auch seit langer Zeit mit der Gotteslängnung gebrandmarket wurden. Allein ich glaube man thue beiden zu viel. Man vergißt immer, daß wir von den alten Philosophen keine vollständigen Systeme haben, und daß uns die spätern Schriftsteller immer nur das aufbehalten haben, was jedem eigen ist, oder wodurch er sich vorzüglich auszeichnete. Das

übrige muß man aus den Lehren der Schule, zu welcher er sich bekannte, oder aus der herrschenden Philosophie ihrer Zeit ergänzen. Leucipp wollte vornehmlich die mangelhaften Begriffe der ältern eleatischen Schule von der Körperwelt verbessern, und ihre Entstehung aus der ersten Urmaterie begreiflich machen, daher er vornehmlich diese zu bestimmen suchte. In dem Uebrigen war er vermuthlich mit dem Xenophanes einig und da dieser schon das Wesen Gottes so gut bestimmt hatte, als es damals möglich war, so setzte er dieses als bekannt voraus. Sein Weltall, welches er ausdrücklich für unendlich ausgiebt, ist gewiß nichts anders, als des Xenophanes το παν, sein Universum, oder Gott, nur daß er die damit verbundene feine Materie in Atomen umbildete, um die Entstehung der gröbern Materie daraus begreiflich zu machen. Hierbei brauchte er Gott nicht zu nennen, weil diese Entwickelung nach ewigen, von Gott der Urmaterie eingeprägten Gesetzen geschah." Dann hätte aber Leucipp eine Teleologie und kein physikalisches System aufstellen dürfen. Tritt ein Gott an der Spitze der Physik auf, so ist das wozu unvermeidlich, und setzt mithin einen ganz andern Standpunkt voraus, als der war, den Leucipp haben konnte.

Uebrigens war die Natur der Atomen so beschaffen, daß dieser Philosoph mit Hülfe seines

mechanischen Princips alles erklären konnte, was sich ihm als Welterscheinung darbot. Hätte Leucipp einen Gott aufgestellt, so würde er ihn aus seinen Principien erkläret haben, wie wir ein solches Wesen jetzt aus den Grundsätzen einer praktischen Vernunft darthun, und nicht diese aus jenem herleiten. Was wir Vernunft nennen, waren jenem Forscher seine Atomen unter Bewegungsgesetzen. Sie waren ihm das höchste Princip alles Wissens. Nur schloß er aus ihm das Seyn schlechthin und ohne allen Grund. — Was aber die Berufung unseres Geschichtforschers auf Xenophanes betrift, so haben wir sie durch unsere Darstellung des Princips dieses Philosophen ungültig gemacht.

Demokrit, aus Abdera gebürtig. Er war ein Schüler des Leucipps und entwickelte die Lehre seines Meisters zu einem vollkommenen Systeme. Seine Lehre von den Göttern geht darauf aus, den Glauben an diese für eine Täuschung zu erklären.

Er sagte: es nähern sich dem Menschen gewisse Bilder. Einige derselben sind wohlthätig, andere schädlich. Daher wünsche er sich auch, daß ihm immer gute Bilder begegnen möchten. Diese, sagt er, sind ein Atomenkonflikt, groß und ungeheuer. Sie gehen nicht leicht unter; doch sind sie nicht unvergänglich. Sie zeigen dem Menschen die Zukunft an, sind sichtbar, und geben Stimmen von sich.

Die Eindrücke derselben auf die Menschen haben es gemacht, daß sie von den Alten für Götter gehalten wurden, indem sie sonst nichts antrafen, das die unsterbliche Natur eines Gottes gehabt hätte. — Wäre Leucipps System auf irgend eine Art mit einem Gotte zusammengehangen; sein getreuer Schüler und Erklärer, Demokrit, würde nicht so fremd gegen ein solches Wesen gethan haben. Ueberdieß bemerkt auch Sextus nicht das mindeste von einer theistischen Behauptung dieses Systems; und wenn er es thäte, so würde er sich nach unserm Grundsatze irren. Er sagt über Demokrits obige Erklärung von der Entstehung des Begriffes der Götter folgendes: „Demokrit verdient gar keinen Glauben. Er will etwas Zweifhaftes durch etwas Zweifelhafteres beweisen. In der Natur sind viele und mannigfaltige Veranlassungen, durch welche die Kenntniß der Götter unter den Menschen entstanden seyn kann. Daß aber in der Luft, die uns umgiebt, große und menschenähnliche, überhaupt solche Bilder, wie sich Demokrit vorstellt, herumschweben, kann nicht leicht angenommen werden“

Protagoras, einer der berühmtesten Sophisten. Auf dem Punkte, wohin Leucipp den menschlichen Geist gestellt hatte, war mit dem nächsten Fortschritte die Sophistik unvermeidlich, so wie es auf allen Wegen der Kultur einen Punkt

giebt, wo das Mittel (die Kunst) zum Zwecke wird, und wo alles verkehrt erscheint. Der Fortschritt von hier aus ist kein gerader in derselben Richtung, sondern ein Wendepunkt des Geistes nach seinem Orient. Er ist ein Revolutionsschritt. Der philosophirende Genius sah, daß er sein Regulativ verloren hatte, und wendete sich auf einen andern Weg, indem er sein letztes falsches Gebäude selbst zerstörte. In einer andern Rücksicht hat die Sophistik dem Fortschritt des philosophirenden Genius dennoch genützet. Ohne sie wäre der orientirende Geist nicht erwacht, und Sokrates wäre nicht Sokrates geworden. — Genug für den denkenden Leser. Wir wenden uns zu dem großen Manne, der nicht sowohl die verirrte Vernunft der Sophisten, der die bisher in allen Systemen und auf allen Pfaden irrende Vernunft auf den Weg des Lichts und ihrer höchsten Bestimmung mit hohem Berufe und Geistesgewalt zurückführte.

Sokrates. Wer kennt die Geschichte dieses großen Revolutionärs der Philosophie und Sitten seiner Zeit nicht? Er hat beyde verbessert, indem er dem Forschungsgeiste eine praktische Richtung, eine Richtung aufs Leben und auf die höchsten Zwecke des Menschen gab. Bis auf die Zeit der Sophisten erscheint uns die Philosophie als ein Geschäft der Muse, einem Spiele ähnlich, das seinen Zweck in sich selbst hat. Bedenkt man, wie

viel der Mensch an Wissen und Handeln bedarf, um in so vielfacher Rücksicht als er muß, kann und soll, da zu seyn, so kann man es kaum begreifen, wie sich eine Reihe der größesten Geister in allen Jahrhunderten mit der dem Menschen für seine Bestimmung ganz gleichgültigen Frage beschäftigen konnte, ob, woraus und wie die Welt entstanden sey?

In der That verstand aber ursprünglich die philosophirende Vernunft sich selbst und ihre wahre Aufgabe nicht genug; und sie hatte schon einen hohen Grad von Bildung erreicht, als sie diese letztere kennen lernte. Das Kind bereitet sich spielend auf den großen Augenblick der Menschwerdung, oder des Selbstbewußtseyns vor; und dieses Spiel ist dem Philosophen wichtig, aber er wird es nie begreifen, wie ein Kind jene hohe Fähigkeit erreicht. Es ist der Genius des Sokrates, der es unsichtbar leitend umschwebt. — „Sokrates ward selbst in den Schulen der Sophisten unterrichtet und gebildet, und fiel mit dem ganzen Feuer seiner Jugend auf ihre angebliche Weisheit hin. Sein Geist fand darin einen reichen, mannigfaltigen Stoff, und eine vielleicht sehr heilsame Uebung, aber keine Nahrung und Befriedigung. Auch die Theorien der ältern Weltweisen über den Ursprung der Welt und ähnliche Gegenstände kannte er, aber nur um ihre Widersprüche und Dunkelheiten desto lebhafter zu

fühlen. Sein großer Geist riß sich also von der gewöhnlichen Bahn los, und wie durch eine Offenbarung erkannte er in sich, noch ein Jüngling, den, welchen der Genius der Menschheit dazu bestimmt habe, die Sophisten zu stürzen, die Denkart und Sitten seiner Mitbürger umzubilden, die Tugend wieder in ihre Rechte einzusetzen, sie durch Wort und That zu lehren, und den höchsten Zweck der Weltweisheit zu bestimmen. Arm und niedrig, uneigennützig und bescheiden, blos auf seine gute Natur und seinen höhern Genius vertrauend, trat er unter die Sophisten, wie Jesus unter seine Feinde, die Sadducäer hin, und vollendete seinen göttlichen Beruf. Sein Tod vollendete den Sieg über Laster und Irrthum, den er im Leben nicht hatte erhalten können; er gründete seine Lehren und sein Beyspiel tiefer in den Seelen der Menschen, als irgend etwas anderes hätte thun können, und bereitete den Untergang seiner Feinde.

Sokrates war der erste Weltweise, der die philosophischen Kenntnisse nach den verschiedenen Graden ihrer (praktischen) Wichtigkeit unterschied. Er bemerkte, daß die Natur uns gerade diejenigen Kenntnisse am willigsten und klarsten selbst mittheilt, die uns die nützlichsten, und nothwendigsten sind, und uns diejenigen strenge versagt, die blos die Neugierde befriedigen, und uns weder besser noch glücklicher machen. Er fand alle ältere Welt-

weise auf falschem Wege. Er fand sie am meisten mit Untersuchungen beschäftigt, in welchen der menschliche Verstand wenig oder nichts bestimmen, und in welchen er oft eben so viel für einen Satz, als wider denselben vorbringen kann; in rebus occultis et ab ipsa natura involutis, wie Cicero bey Gelegenheit des Sokrates selbst sagt. Die Philosophie hatte sich die Entstehung und Einrichtung des Weltbaues zum Hauptgegenstand gemacht, sie flog zum Himmel empor, ehe sie auf der Erde hatte wandeln lernen; sie spielte mit den Begriffen Raum und Zeit, Bewegung und Ruhe, und verwirrte sich darüber in unauflösliche Zweifel, ehe sie dem Menschen sein Inneres aufgeschlossen und ihn gelehrt hatte, wie er sein Leben einrichten müsse. Sokrates fand unter seinen Mitbürgern die wildeste Zweifelsucht über Gegenstände verbreitet, welche mit der Ruhe der bürgerlichen Gesellschaft aufs engste zusammenhängen. Wie war zu helfen? Er ergriff ein Mittel, das seiner Weisheit würdig war. Er erklärte sich selbst für einen bescheidenen Skeptiker in Ansehung aller Gegenstände, welche unsere Vernunft übersteigen; er gestand darin seine Unwissenheit — ein Geständniß, das desto mehr Eindruck machen mußte, da er selbst ehemals in sophistischen Künsten und Wissenschaften wohl erfahren gewesen war; er wußte seine Zuhörer durch Fragen und durch die Kunst, ihnen die in-

ihrem Verstande (!) liegende Ideen zu entwickeln, selbst darauf zu leiten, daß wir in solchen Untersuchungen keine hinlängliche Gründe zur Entscheidung haben. (!) Er bejahete darin nichts, und widerlegte die dogmatischen Behautungen mit so viel Popularität und Natur, mit so viel gesundem Verstande und einem so gewandten Geiste, und wo es Noth war, mit Witz und Laune, daß er beinahe unwiderstehlich war. Es war ein Haupttheil seiner Ironie, daß er in philosophischen Unterredungen nicht leicht etwas entscheidend behauptete und seine Meinung nicht sagte, sondern seine Gegner blos als einer, der sich belehren lassen wolle, fragte, und sie durch ihre eigne Antworten so verwirrt machte, daß sie nicht mehr wußten, was sie denken sollten. Diese Methode war die allertreffendste, die Sophisten zu bekämpfen. Von der einen Seite beschämte sie ihre großsprecherische Vielwisserey, von der andern Seite war sie eine neue Kunst, die der Sophistik entgegengesetzt werden konnte. Diese bescheidene Fragekunst machte oft wirklich die Sophistik mit all ihren glänzenden Waffen und ihren fein ausgesonnenen Kriegslisten zu Schanden und zum Gegenstand des Spottes. Gewöhnlich bediente sich übrigens Sokrates derselben nur gegen Sophisten und in Untersuchungen, die er für unwichtig, oder über die menschliche Vernunft erhaben hielt. Wenn er auf der einen

Seite einen bescheidnen Skeptizismus bekannte, so fixirte er auf der andern Seite die Idee von Pflicht und Alles, was mit der Moralität in Verbindung stand, desto fester. Für das wichtige Studium des Menschen erklärte er den Menschen selbst und die Kunst, rechtschaffen und fröhlichen Herzens zu leben. Ueber diese Gegenstände und die damit in Verbindung stehende Gotteslehre sprach er mit einer Zuversicht, mit einer Klarheit, mit einer so erhabenen Simplicität, daß man ihm kaum widerstehen konnte. Es giebt überhaupt keine bessere Methode, den Skeptiker, wenn er anders nicht unheilbr krank ist, zu bekehren, als von der Moral, von dem Begriffe eines ehrlichen und rechtschaffenen Mannes mit ihm auszugehen, ihm seinen Skepticismus über das Uebrige zu lassen, ihn auf die Thatsachen des moralischen Bewußtseyns aufmerksam zu machen, und ihm, so simpel und populär als möglich, zu zeigen, wie sie mit andern Wahrheiten und mit seinen eigenen Handlungen zusammenhängen. Dogmatisch in der Moral und Gotteslehre, skeptisch in den theoretischen Behauptungen, die den Hauptinhalt der ältern Philosophie ausmachten, konnte Sokrates seinen Zweck am sichersten erreichen. Wenn er selbst zuweilen in moralischen Dingen zweifelhaft sprach, und seine Unwissenheit be-

kannte, wenn er in Platos Menon einmal sagt, er wisse nicht, was die Tugend sey, wenn ihn Sextus sagen läßt, er sey sich selbst etwas Unerforschliches; so gehört dieß entweder zu seiner Ironie (!) oder es enthält das wahre und aufrichtige Geständniß, daß dem Menschen bey aller Klarheit der Aussprüche der praktischen Vernunft das Sittengesetz etwas unerklärliches sey, und daß er sich selbst nur sehr wenig kenne.“ Städlins Geschichte und Geist des Skepticismus I. (233, 234, 235, 286, 237, 238.) Der letzte Satz in den angeführten Worten dieses Geschichtschreibers der Philosophie ist der einzige philosophische Blick, der in seiner ganzen Darstellung des sokratischen Geistes vorkömmt; und dieser einzige Blick war falsch. So angenehm und populär die Darstellungsart dieses Mannes wohl seyn mag, so schlecht und verwerflich ist sie doch in philosophischer, kritischer Hinsicht; und wir haben hier eine Probe davon geben wollen, nach welcher der Leser selbst urtheilen mag. Was haben wir doch durch alle diese Worte gelernt, was wir nicht, was nicht ein jeder aus seiner allgemeinen Weltgeschichte schon längst wüßte? Anstatt uns die philosophische Eigenthümlichkeit des sokratischen Geistes zu erklären, anstatt uns zu zeigen, worin die Fragekunst jenes Weisen bestand, worauf sich ihre Infallibiliät gründete u. s. w. wird unsere Wißbegierde mit einem seichten Räsonne-

ment abgespeißt. Wir erwarten das innere Heiligthum des sokratischen Geistes zu erblicken, und finden ein Caput mortuum an seiner Stelle. Wir konnten uns nicht enthalten, in der Ungeduld, worin wir obige Zeilen lasen, die gedankenlose Unbestimmtheit und eine gewisse, den sokratischen Genius beleidigende philosophische Pöbelhaftigkeit zu unterstreichen. Besser verdiente das ganze Weiberhemd zerrissen, als angespuckt zu werden. Ist das der Ton eines gründlichen Geschichtsforschers des menschlichen Geistes?

Der billige Leser wolle uns diesen Ausbruch unseres Unmuthes verzeihen. Man sollte es jedem sagen, wenn er sich in eine seiner Natur fremde Sphäre verirret hat; und man sollte es ihm so stark als möglich sagen. Denn es ist endlich Zeit diese schimmernde Eiswortfläche einzutreten, um auf den Grund der Dinge zu kommen. Was hilft uns alles artige Geschwätz? — Wir bilden uns übrigens nicht ein, die hohen Forderungen, die wir an den Geschichtschreiber der Philosophie mit Recht machen, — uns das Innere des Geistes zu zeigen, — erfüllen zu können. Wir schreiben auch keine solche Geistesgeschichte. Aber ohne diese Forderungen an sich selbst und ohne die seltnen Talente, sie zu lösen, sollte keiner es wagen, sich einem Sokrates, Plato, Aristoteles und Kant mit der Feder in der Hand zu nähern; und

wer ihn im Begriffe sieht, leere Worte auf die Stirne dieser Weisen zu schreiben, sollte ihn pflichtmäßig davon abhalten.

Das Geheimniß und Charakteristische der sokratischen Philosophie liegt darin, daß sie die im moralischen Bewußtseyn jedes Menschen wohnenden Begriffe des Sittlichguten mit der ihnen eignen unmittelbaren Ueberzeugung entwickelte. Moralische Wahrheiten stützen sich insgesammt auf den Satz des Widerspruchs, der hier im Felde seiner Realität ist. Die ganze sokratische Methode führte ihre Wahrheiten nach dem Satze des Widerspruchs auf; daher ihre Einfachheit und innere Unwiderstehlichkeit. Auch die zum Theil abgeleiteten Regeln der Weisheit, und die ganz bedingten der Klugheit, behandelte Sokrates nach dieser Methode, indem er den verkehrten besondern Willen des Menschen mit dem ihm einwohnenden allgemeinen, oder die Inkonsequenz seiner Handlungen und Maximen, kontrastiren ließ. — Was wollen doch aber jene skeptischen Worte des Sokrates sagen, die Herr Stäudlin aus dem Menon des Plato und aus Sextus Schriften anführet: Sokrates wisse nicht was Tugend sey; Er sey sich selbst unerforschlich? Kann ein Mann, der die Lehre der Tugend zur höchsten Bestimmung seines Lebens machte, der den Menschen sich selbst aufschloß, der das Studium seiner selbst Jedem empfohl, der ihm auf der

Straße begegnete, etwas Widersprechenderes sagen?
„Eben deswegen war es bloße Ironie, oder es enthält das wahre und aufrichtige Geständniß, daß dem Menschen bei aller Klarheit der Aussprüche der praktischen Vernunft das Sittengesetz etwas unerklärliches sey, und daß er sich selbst nur sehr wenig kenne.“ So antwortet uns sinnreich Herr Stäudlin. Wie? So wäre denn Sokrates wirklich an die Gränze des Wissens vorgedrungen, er, der einen Theil des Wissens bekanntlich mit Unrecht verwarf, und seine Grenze in das empirische Bewußtseyn steckte? Jener Satz von der Unerforschlichkeit des moralischen Gesetzes ist aber ein Endresultat der Spekulation. Wie käme Sokrates, der alle Spekulation verdammte, zu diesem Resultate? Zweitens spricht ja hier Sokrates gar nicht von dem moralischen Gesetze, sondern von der Tugend, welche beide doch hoffentlich nicht Eins sind. Welche Verwirrung der Begriffe!

Einen Begriff der Tugend aber, einen reinen philosophischbestimmten, hatte Sokrates wirklich nicht, und konnte ihn nicht haben. Da er in jene Region der ursprünglichen Begriffbestimmung gar nicht vordrang; ein lebendiges Gefühl, sein Genius leitete ihn. Und jener wissenschaftliche Kahlkopf in der sokratischen Philosophie, ist dann auch ihre wahre Schwäche. — Manche seiner Principien waren daher falsch, z. B. der Satz, das Thun

folgt nothwendig aus dem Wissen" So müßte dann das Wissen Tugend seyn. Sokrates gründete die Praxis auf die Theorie, und versank in den Eudämonismus.

Antisthenes, ein Schüler des Sokrates, und der Stifter der Cynischen Schule. Jede Moral auf Theorie gegründet ist Eudämonismus. Jeder kann beide, seine Moral und Glückseligkeit nach seiner subjektiven Neigung bestimmen, und es ist ein Widerspruch auf dem eudämonistischen Gesichtspunkte eine Moral, die allgemein gelte, zu verlangen. Sokrates vornehmste Schüler geben uns hiervon auffallende Beweise. Jeder bildete sich nach seiner Subjektivität eine andere Moral, so wie sein Begriff von Glückseligkeit verschieden war. Eine theoretische Moral kann keinen einzigen allgemeingeltenden Begriff bilden.

Antisthenes setzte die Glückseligkeit in die größte, möglichste Unabhängigkeit von allen Bedürfnissen, in Freyheit, und da er die vollständige Erreichung dieses Gutes dem Menschen für möglich hielt, so mußte er auf seinem Gesichtspunkte nothwendig auf den Atheismus fallen. Antisthenes wie alle folgenden Schüler des Sokrates haften im Praktischen bloß an den Worten ihres Lehrers, und an ihnen rächte sich die verachtete Wissenschaft. Denn Sokrates lehrte im Geiste reine Moral

und einen moralischen Gott. Nur traf er die Erkenntniß derselben nicht.

Aristipp, aus Cyrene in Lybien, der Stifter der sogenannten cyrenaischen Schule. Auch er war ein Schüler des Sokrates, und gieng mit dem Buchstaben seines Meisters den Pfad seiner eignen Neigung. Denn in einer eudämonistisch aufgestellten Moral, die bloß problematisch ist, steht es einem jeden frey, das Problem nach dem besondern Begriff zu lösen, den ihm seine besondere Neigung vorschreibt; und Sokrates hat in Wielands Aristipp sehr unrecht, sich über des letztern weichlichen Eudämonismus zu beklagen.

Euklides von Megara, einer der wärmsten Freunde des Sokrates, und der Stifter einer neuen Schule. Auch er gieng von dem theoretisch-praktischen Gesichtspunkte aus, und verfuhr darin sehr konsequent, daß er behauptete, alles was existire, sey gut. Denn kann nach Sokrates nur das, was der Mensch hienieden soll, das Gute, erkannt werden, so muß dann auch nothwendig alles für ihn gut seyn. Das nicht Gute ist gar kein Gegenstand der Erkenntniß für ihn, und existirt in so fern auch nicht für ihn.

Pyrrho von Elis im Peloponnes gebürtig. Er unterschied die verschiedenen Erkenntnißvermögen, hielt den Verstand und die Sinnlichkeit für trüglich, und räumte auf seinem Gesichtspunkte der

Vernunft, die das Gute erkennt, allein Realität ein. Er verfuhr auf seinem sokratisch-praktischen Gesichtspunkte sehr konsequent. In dieser Gestalt ist der Pyrrhonismus ehrwürdig. Wenn aber mancher schwachköpfige Sohn Minervens in unsern Zeiten mit dem Pyrrhonismus seine Blöße decken will, so sieht er nicht, welche viel größere er dadurch giebt. —

Möchte uns doch der baulustige philosophische Geist unsers Jahrhunderts vor allem gründliche Geschichte der Philosophie schenken, damit verwirrte und verwirrende Köpfe aus jenen heiligen Winkeln vertrieben würden!

Plato erhob das empirisch-praktische Princip des Sokrates, zu einem rein-wissenschaftlichen, und bildete dadurch ein ideales aus ihm. Dieses war ihm das unbedingte Absolute. Er bestimmte die Welt aus diesem Standpunkte, und die Dinge enthielten ihm da nur so viel Realität, als sie Merkmale des Idealen enthielten. Alles Uebrige war Schein, Nichtrealität. Da die reine Vernunft allein das Ideale in sich faßt, so wurde sie in diesem Systeme das einzige wahre Erkenntnißvermögen. Moral und Religion gründeten sich auf die Erkenntniß des Idealen, und waren mithin theoretisch. Sehr konsequent nennt Plato die Beschauung der Ideen das höchste Gut des Menschen, und das Mittel es zu erreichen, die Tugend. Diese

war ihm seine idealistische Philosophie, ein Abstrahiren von allem Sinnlichen und eine Betrachtung reiner Ideen, — des Guten, Wahren und Schönen. — Sein Gott ist ein Schulgott. Das bedarf keiner Erinnerung.

Aristoteles. Er behauptete einen, dem platonischen entgegengesetzten Ursprung der Vernunfterkenntniß. Jenem war die Quelle unsrer Erkenntniß bloß intelligibel, diesem bloß empirisch. Er leitete alle Begriffe des Geistes aus der Erfahrung ab; und gründete darauf eine theoretische Moral und einen Schulgott, wie das dann auch nicht anders seyn kann.

Uebrigens hat die Metaphysik beyden großen Männern die Entdeckung der zwei Urquellen ihrer Erkenntniß zu danken. Was Leibnitzens Witze und Geniesprüngen nicht gelang — beyde Quellen in einen Strom zu vereinigen, — das brachte der Tiefsinn und die Stärke unsers Königsbergers zu Stande.

Epikur widersprach Platon in Ansehung der Beschaffenheit des Objektes. Es war ihm bloß sinnlich. Er stand auf dem Gesichtspunkte der Subjektivität, die stets durch Empfindung bestimmt wird. Dem platonischen Systeme war nur das wahr und gewiß, was die reine ideale Vernunft verlangt, dem epikureischen das, was der

Empfindung entspricht. Beyde suchten das Unbedingte, der eine im Uebersinnlichen, der andere im Sinnlichen. Jener empörte durch seinen Idealismus den gesunden Menschenverstand, dieser durch seinen geistlosen Empirismus die Vernunft. Beyde vergaßen in ihren Untersuchungen zuvörderst den nothwendigen Elementen unsrer Erkenntniß nachzuforschen, auf sie die Principien alles realen Denkens im Theoretischen zu gründen, und dadurch das Feld der practischen Vernunft negativ zu bestimmen. — Doch gilt das, was hier vom Epikur gesagt wurde, mehr von Aristoteles, dem Plato gegen über. Epikurs Gesichtspunkt war ästhetisch. Die Moral dieses Philosophen ist wie zu erwarten, ein konsequenter Eudämonismus. „Epikur wurde von sehr armen Eltern in der CIII Olympiade geboren. Er kam früh nach Athen, begab sich mit einer Kolonie nach Samos, kehrte aber einige Jahre darauf nach Athen zurück. Das philosophische Talent in ihm erhielt durch ein Werk des Demokrits seine Richtung, und nachher mag er sich im Umgange mit den damals blühenden philosophischen Schulen Athens weiter ausgebildet haben. Epikur selbst hielt sich für original, und nahm die Miene an, als ob er insbesondere dem Demokrit nichts schuldig sey; er ergriff sogar jeden Anlaß, dessen Meinungen zu tadeln, der sich ihm nur darbot. Inzwischen hat er weder seine Zeitgenossen, noch die Nachwelt

hierdurch täuschen können. Eine eigne Schule stiftete er anfangs zu Mytilene auf der Insel Lesbos; hernach lehrte er in einem kleinen Garten zu Athen. Dieser wurde in der Folge von den Anhängern seiner Philosophie sehr erweitert, und mit allen Reizen der Wollust ausgeschmückt. Bey dem Misbrauche, den man von den Moralgrundsätzen seines ersten Besitzers machte, wurde er sehr berüchtigt, so daß es eine Beschimpfung war, wenn man von Jemanden sagte: er lebe in den Gärten des Epikur. Der gute Ruf dieses Philosophen und der wahre Werth seiner Lehre sind aber auch oft unverdient geschmälert worden. Er selbst lebte sehr frugal, und scheint überhaupt ein Mann von einem sanften, ruhigen und genügsamen Charakter gewesen zu seyn. Daß die spätern Epikureer seine Lehre übel verstanden, und zur Entschuldigung einer zügellosen Wollust gebrauchten, wie die Nachfolger des Aristipp ebenfalls die wahre Meinung ihrers Lehrers verkannten; kann ihm nicht zum Vorwurfe gereichen. Auch hat zur Brandmarkung seines Namens und seiner Philosophie der Parteyhaß der Stoiker und Akademiker viel beygetragen. Im Mittelalter nannte man jeden Ketzer, und jeden schlechten Menschen einen Epikureer. Erst Gassendi hat die Ehre des Epkiur wieder hergestellt." (Buhle's Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 1. Th. S. 429 — 430.)

Zeno aus Citkum in der Insel Cypern gebürtig, der Stifter der stoischen Schule. Er fand das Unbedingte in der Erhabenheit der Seele; und nur das schien ihm wahr zu seyn, was sich auf jenes Ideal bezog. Ihm war der ganze Mensch ein moralisches Wesen mit hohen Kräften ausgerüstet; das Sinnliche war ihm bloßer Schein.

Er nahm den Menschen in der Idee für den wirklichen. Nach ihm besitzen wir alle die hohen Kräfte schon, die wir erst bilden sollen. — Seine Moral verträgt keinen Gott; wiewohl er in seiner Physik ein solches Wesen bedarf. — Uebrigens lebte dieser Weise im Sinne seiner Lehre, und genoß die höchste Verehrung Athens. Er wurde bei seiner geistigen Lebensart sehr alt. Weil er sich einen Finger zerbrochen hatte, und darüber verdrüßlich war, nahm er sich selbst das Leben. Sein Begräbniß geschah auf öffentliche Kosten, und sein Gedächtniß wurde durch Statuen geehret.

Sextus der Fürst aller Skeptiker unter den Alten. Merkwürdig ist es, daß von Sokrates an alle Philosophien — die aristotelische ausgenommen — von einem Gesichtspunkte ausgiengen, von dem des höchsten Gutes. Hätte Sokrates diesen Begriff philosophisch bestimmt, wir würden durch seine großen Schüler ein eben so vollendetes System gewonnen haben, als wir jetzt durch sie eine Mannigfaltigkeit widersprechender Systeme besitzen. Es

war unter ihnen ausgemacht daß man von dem Begriffe des höchsten Gutes ausgehen müsse; aber jeder bildete sich nach seiner individuellen Tendenz einen eignen Begriff von dem höchsten Gute. Plato setzte das höchste Gut in die Beschauung der Ideen, und die ganze Welt wurde in Schein und idealische Merkmale aufgelöset. Epikur dagegen fand es in einem weisen Genusse der Sinne; und Sinnlichkeit wurde ihm die einzige Quelle des Realen. Sextus sah das höchste Gut lediglich in einer vollkommenen Seelenruhe; und bildete seinen Skepticismus, auf den schon Pyrrho hindeutete, und der im Gleichgewicht des Urtheilens bestand. Die Sokratiker hatten also zwar ein Princip des realen Denkens, auf dessen Festsetzung alle Philosophie ausgeht, gefunden; aber es war einseitig und konnte seiner Natur nach nicht zugleich das Theoretische begründen. Demohngeachtet ist ein wahrer Fortschritt der Philosophie zum realen Denken in ihren Systemen unverkennbar.

Bako. Dieser große Reformator leistete viel, indem er durch eine schärfere Bestimmung des Objekts der Physik den Gegenstand der Metaphysik selbst, obgleich nur negativ, näher bestimmte. Er fand eine empirische Regel des realen Denkens, die den schwärmenden Verstand wenigstens vor der Hand in Disziplin nahm — die: was sich durch Beobachtung bestätiget, ist wahr. Dieses Regu-

lativ leitete auf das Objekt zurück, nachdem man alle Hoffnung verloren hatte, in dem Subjekte und in dem Reiche der Logik, das Princip des Wahren zu finden. Er setzte seine Zeit durch die Verbannung der Endursachen aus der Physik in Erstaunen, und wurde durch seine Bemühungen in dieser Hinsicht der Vater einer selbstständigen, reinen Naturwissenschaft. Er schien der Metaphysik nur in so fern Realität einzuräumen, als sie die Physik, d. h. ihre Beobachtungen aus teleologischen Principien weiter zu erklären vermag.

Herr Tiedemann wirft diesen großen Mann aus der Geschichte der Philosophie, weil er in dem spekulativen Theile derselben nichts beträchtliches geleistet habe. Wenn dieser Genius auch nichts in jener Wissenschaft geleistet hat, so kann er doch für sie viel geleistet haben. Er führte die Spekulation aus der Luft auf die Erde. Ich wüßte in der That nicht, wer sich ein größeres Verdienst um die Bildung eines realen Denkens gemacht hätte, als er. Er war der Sokrates für die theoretische Philosophie, die er für eine künftige gesetzmäßige Verfassung in einen heilsamen Naturstand zurückversetzte. —

Hobbes. Man erzählet, er sey von Büchern kein Freund gewesen; er habe wenig auf die Meinungen anderer gehalten. Er habe gesagt; in den meisten Büchern finde man nichts Neues; hätte er

nach Art der meisten Gelehrten sich nur mit Bücherlesen beschäftiget, so würde er nicht klüger als sie geworden seyn. Daraus sey ihm nun, setzen die Erzähler hinzu, ein großer Stolz, verbunden mit übertriebener Verachtung aller andern, und einer anmaßenden Rechthaberey entsprungen. „Hätte er mehr auf Belesenheit gehalten, und die Philosophie der Alten sowohl, als der Scholastiker tiefer studiret, er würde weiter und tiefer gesehen haben. So glaubte er Verbesserer der Philosophie zu seyn, und werden zu können, ohne ihre wesentlichen Mängel weder im Großen, noch im Kleinen hinlänglich zu kennen. Er wußte nur im Allgemeinen, daß manchen Begriffen erforderliche Bestimmtheit und Deutlichkeit abgieng, ohne im Besondern sich umgesehen zu haben. Dazu kam, daß er den tiefern und abstraktern Untersuchungen über allgemeine Begriffe darum vermuthlich abhold war, weil er zu sehr an bildlichen und sinnlichen Vorstellungen klebte. Darum eben ist seine allgemeine Philosophie so mager, und in den meisten Stücken heller zwar, aber nicht so tief und gründlich, als schon die scholastische war" u. s. w. (Tiedemanns Geist der spekul. Philosophie 6. B. S. 39) Uns scheint es als thäte dieser Geschichtschreiber in diesem Urtheile über Hobbes Geist diesem Philosophen großes Unrecht. Er bedenket nicht, daß mit Bako und Hobbes der philosophische Geist eine neue Rich-

tung genommen hatte, daß beyde großen Männer eine gründlichere Philosophie erst am Gängelbande führten, und diese daher nicht in der Ausbildung konnten sprechen lassen, wie jener Autor verlangt. Die Scholastiker waren in ihrer Art vollendet. Ihre Subtilitäten hatten das non plus ultra erreicht. Desto durchsichtiger und leerer erschien aber auch jetzt ihr System auf dem Gipfel seiner Vollkommenheit. Es lag in der Natur des Princips seiner Reformatoren, daß die Philosophie an ihrer Hand nur langsame Fortschritte thun konnte. Sie hatten es nicht mit einem willkührlichen Denken, sondern mit einem realen zu thun, welches sich vor der Hand noch, bis seine Principien a priori entdecket waren, an der Beobachtung festhielt. —

Es ist eine Verletzung der Majestät des menschlichen Geistes, einen Heroen, wie Hobbes, für seine Verdienste zu hudeln. —

Uebrigens ward dieser große Mann zu Malmesbury in England 1588 geboren.

Deskartes. Am Ende des sechszehnten Jahrhunderts zu la Haye in Touraine geboren. Er setzte die Realität des Denkens in die Evidenz des Denkens, wodurch die Spekulation an logischer Vollkommenheit gewann. Sein berühmter Satz: ich denke, also bin ich, scheint uns von ihm nur Beyspielweise, als Regulativ aufgestellt zu seyn;

nicht als Grundsatz, aus dem andere reale Erkenntniß deduziret werden konnten. Mein Daseyn ist mir mit meinem Denken unmittelbar gegeben; oder der Satz ich denke, also bin ich; ist durch seine hohe Evidenz gewiß. Und alles, was ich denke, ist eben so gewiß, wenn ich ihm eine solche Evidenz zu geben vermag. Jener Satz ist demnach als ein Princip, oder leitendes Muster, logischer Vollkommenheit anzusehen. Kartes irrte darin, daß er sein Princip als eine Quelle des realen Denkens ansah.

Ich bin nicht, weil ich denke; sondern ich bin, weil ich mich unter den Bedingungen des Daseyns denken kann. Der Fichtesche Grundsatz des realen Denkens wird von derselben Unvollkommenheit gedrückt. Denn ich setze nicht schlechthin Realität, sondern ich setze sie unter gewissen Bedingungen. Der unbedingte Idealismus findet bloß in der Moral statt.

Fichte sagt in seiner Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre S. 15. „Das cogito, ergo sum muß nicht eben der Untersatz und die Schlußfolge eines Syllogism seyn, dessen Obersatz hieße: quodcunque cogitat, est; sondern er kann es auch sehr wohl als unmittelbare Thatsache des Bewußtseyns betrachtet haben. Dann hieße es so viel, als: cogitans sum, ergo sum (wie wir sagen würden: sum, ergo sum.) Aber dann ist der Zusatz: cogitans völlig überflüßig; man denkt nicht nothwen=

dig, wenn man ist, aber man ist nothwendig, wenn man denkt. Das Denken ist gar nicht das Wesen, sondern nur eine bestimmte Art des Seyns; und es giebt ausser jener noch manche andere Bestimmungen unsres Seyns." Hierauf Heydenreich. (in seinen Originalideen, 2. B. S. 59. 60.) „Wenn ich aber auch zugestehen muß, daß Deskartes das cogito ergo sum nur in so fern als Grundsatz annahm, als er es durch sich selbst und unmittelbar evident hielt, so zweifle ich dennoch, daß er darunter einen Grundsatz alles Wissens verstanden habe, in dem Sinne, wie ihn Fichte nimmt. Mit diesem Weltweisen stimmt indessen Schelling ganz zusammen, wenn er in seiner Schrift über die Form der Philosophie, als Wissenschaft sagt: Kartesius wollte durch sein cogito, ergo sum nichts anders sagen, als daß die Urform aller Philosophie die des unbedingten Gesetztseyns sey. Kartesius wollte durch seinen Grundsatz, daß nur das wahr sey, was durchs Ich gegeben ist, dasselbe erreichen"

Wir halten aber das Urtheil dieser Männer über Kartesius für sehr richtig. Wäre es vollkommen richtig, so würden sie den Kartesischen Satz von dem ihrigen gar nicht unterscheiden. Denn dieser Unterschied zwischen ihnen und ihm betrift in der That nur Worte. Jeder Kenner wird das auf den ersten Blick einsehen. — Kartes glaubte

alle Wege zur Wahrheit in folgenden Punkten gefunden zu haben: 1) Man nehme nichts für wahr an, als was die Vernunft für klar und deutlich einsieht, daß es unmöglich ist, daran zu zweifeln. 2) Man theile die zu prüfenden Schwierigkeiten in so viele Bestandtheile, als es nöthig ist, um sie bequem zu lösen. 3) Man gehe bei allem Denken vom Einfachsten und Verständlichsten aus, und gehe dann nach und nach im ordentlichsten Zusammenhange zu dem Zusammgesetztern und Schwerern über. 4) Bey der Lösung der Schwierigkeiten und Aufsuchung der Mittel, Wahrheit zu finden, sey man im Wesentlichen vollständig. — Lauter logische Regeln. Indeß wir thun diesem Denker Unrecht mit unserm Urtheile, wenn wir behaupten sein System habe bloß logische Realität. Es hat eine wunderbare Realität, d. h. die Dinge stimmen mit unsern Vorstellungen von ihnen durch eine Harmonia praestabilita überein. Gott ist der letzte Grund aller Wahrheit, und der Mensch hat nichts weiteres dabei zu thun, als an seinem Theile sein Denkvermögen so vollkommen als möglich zu brauchen. Kartesens System ist das unvollkommene Leibnitzische, ein transzendenter Idealismus, der, wäre er ganz vollendet, sich in den Spinozismus verwandeln würde. Kartes und Leibnitz nahmen also in der That keine absolute Realität unsrer Vorstellungen, d. h. eine solche, die durch ein

selbstthätiges Denken und Setzen schlechthin da sey, an. Sie erkannten die Harmonie zwischen Denken und Seyn nur als eine bedingte an. Weder im Denken noch im Seyn fanden sie das Absolute, sondern in Gott. Spinoza machte Gott auf diesem Wege mit Recht zur einzigen absoluten Substanz, und Denken und Seyn zu Accidenzen derselben. Denn Harmonie ist nur durch Wirkung, diese nur durch Kraft, und Kraft nur in einer Substanz denkbar.

Fichte beschreibt daher sein System selbst ganz richtig, indem er es den umgekehrten Spinozismus nennt. Sein reines Ich ist Gott, Denken und Seyn sind Accidenzen. Der Mensch und nichts in ihm kann sich schlechthin setzen. Er ist nicht schlechthin, weil er ist. Sein Seyn ist ein Daseyn, und hat einen Zweck, der so wenig im Begriffe dieses Seyns liegt, als überhaupt im Begriffe des Seyns Vernunft liegt, und der Mensch ursprünglich lauter Vernunft ist. Zwar giebt sich der Mensch seinen Zweck selbst: aber er ist, um ihn zu realisiren, und die Erfüllung jenes Zweckes ist mit seinem Seyn nicht gegeben.

Spinoza ward in Amsterdam 1632 geboren. „Nach einiger Bekanntschaft mit der Sprache der Gelehrten, wollte anfangs Spinoza mit der Theologie sich beschäftigen, in Hoffnung durch sie zu mehrerem Lichte über seine Lieblingsfragen zu ge-

Sonach gäbe es nicht zwei, sondern drey konsequente Systeme: das ohne Bewußtseyn schaffende System (der Spinozismus,) das mit Bewußtseyn schaffende, (der Fichtianismus,) und endlich das weder ohne noch mit Bewußtseyn schaffende, (der Kritizismus.)

Locke 1632 aus Wrington gebürtig. Dieser philosophische Geist betrat zuerst den Weg der Kritik, indem er die Realität unsrer Begriffe in dem Ursprunge der letztern aufsuchte. Er glaubte diese erste Quelle in der Erfahrung zu finden. Dadurch wurde seine Philosophie eine Psychologie, und trug den Charakter einer empirischen Wissenschaft. Das Seyn war ihm etwas absolutes, das er voraussetzen zu müssen glaubte; das Denken etwas Bedingtes. Jenes drückte sein Bild in unserer Seele ab, und so entstand ihm die Erkenntniß, deren Nothwendigkeit auf der Nothwendigkeit und Unwiderstehlichkeit des Eindruckes beruhte. Nach Locke besitzt der menschliche Geist kein Vermögen der Erkenntniß, als das der Rezeptivität und der Reflexion. Dieser Forscher vergaß, daß die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Seyn eine objektiv-nothwendige Harmonie seyn sollte. In seinem System liegt aber bloß eine subjektive Nothwendigkeit, die überdieß keine philosophische, oder begreifliche ist. Hätte er seinen Weg vollendet, er wäre auf den Hume'schen Skeptizismus gerathen, der sich

auch wirklich aus diesem Systeme gebildet hat. Hume's Streit gegen Locke betraf im Grunde nur die Inkonsequenz des letztern. Das Verdienst des locke'schen Systemes liegt darin, daß es dem schaffenden Verstande in der Philosophie Einspruch that, und ihm manche feste Plätze abgewann.

Leibnitz. Wir haben schon oben gezeigt, daß das Leibnitzische System in seiner Vollendung der Spinozismus sey. Wir glauben indeß, der Genius dieses Philosophen hätte sein System wohl vollenden können, wenn ihn nicht eine richtige, aber übelverstandene Ahndung auf halbem Wege zurückgehalten hätte. Er bemerkte, die Realität sey nicht durch das Ich schlechthin gesetzt, oder geschaffen. Aber weil er gleichwohl die Bedingung eines realitätdenkenden Verstandes nicht fand, sprang er in seiner Verlegenheit über die Grenze, und rief einen Gott zwischen Vorstellung und Seyn zu Hülfe. Durch seine Harmonia präst. erhielt er wenigstens die Spontaneität des Geistes frey, die er im Spinozismus scheinbar hingegeben hätte. Denn wir haben bereits bemerkt, daß im Grunde jene Spontaneität bei Spinoza ein erschaffender Verstand war, den dieser Philosoph nur ausser sich in Gott setzte. Auf diesem Gesichtspunkte freylich war Leibnitz auch Schöpfer aller Realität, nur wie ein Minister, der das, was er thut, im Namen seines Fürsten bekannt macht; dahingegen Spinoza

langen; allein er vertauschte sie bald aus unbekannten Gründen mit der Naturlehre, und erwählte sich den damals besten Führer in dieser Wissenschaft, Kartesens Lehrgebäude.

Hingerissen von dem lichtvollen Zusammenhange (!) entbrannte er von einem lebhaften Eifer zur Ergründung dieses Systems; er hat immer dankbar bekannt, Kartes sey sein erster Lehrer der Weltweisheit gewesen." (Tiedemanns Geist der spekul. Philosophie 6. B. S. 208)

Spinozas scharfsinniger und konsequenter Geist hat das reiche, aber lückenhafte und unvollständige kartesische System zugebaut. Er hat den vollendeten Realismus aufgestellt; d. h. ein absolutes System des Wirklichen. Substanz ist nach ihm ein Wirkendes, das den Grund seines Daseyns in sich selbst hat. Aber keines der wirklichen Dinge kann als ein solches betrachtet werden, das den Grund seines Daseyns in sich selbst habe. Von Gott allein gilt das Prädikat des absoluten Seyns. Er ist mithin die wahre und einzige Substanz; und da nichts ausser einer Substanz existiren kann, so ist alles Wirkliche Accidenz in Gott. Der radikale Fehler des spinozischen Systems liegt aber gar nicht wie Fichte glaubt, darin, daß Spinoza aus theoretischen Vernunftgründen zu schließen glaubte, wo er doch bloß durch ein praktisches Bedürfniß getrieben werde; er liegt darin, daß er durch bloßes

Denken das Seyn begründen zu können glaubte. Und dieß ist dann auch der faule Fleck aller transzendenten Systeme.

Spinoza hebt seine Ethik mit folgendem täuschenden Satze an: „Unter einer Ursache seiner selbst verstehe ich dasjenige, mit dessen Wesen zugleich Daseyn gesetzt wird; oder dessen Natur nicht anders als existirend gedacht werden kann.“

Der Irrthum dieser Systeme liegt darin, daß sie den menschlichen Verstand zu Gott machen; d. h. zu einem Realität schaffenden Vermögen im Menschen. Der einzige Unterschied zwischen dem spinozischen Systeme und dem Fichte'schen liegt nur darin, daß Fichte sich dieses Verfahrens bewußt wird; wodurch sein System transzendenter Idealismus wird; Spinoza hingegen Himmel und Erde und sich selbst ohne Bewußtseyn des Selbstschaffens hervorbringt. Nur thut dann Fichte sich selbst Unrecht, wenn er seinen Idealismus für kritische Philosophie hält, und behauptet, es gäbe nur zwei völlig konsequente Systeme: den Spinozismus und den Kritizismus. Der Kritizismus ist eine philosophische Denkart, die sich von allen vorhergehenden, und selbst von der Fichte'schen, darin unterscheidet, daß er dem menschlichen Geiste im Theoretischen das Vermögen schlechthin zu setzen, oder zu erschaffen, gänzlich abspricht.

menschlicher Vorstellungen. Hume forschte auf dem psychologischen Wege weiter, und fand, daß unser Vorstellungsvermögen seine Bilder nothwendig selbst schaffe; daß es ein innerer Widerspruch sey, ihm seine Bilder geben zu lassen, und daß man gar keinen Grund habe, zu glauben, gewisse Dinge aussser uns stimmen mit diesen Bildern überein. Lockes Behauptung von einer solchen Uebereinstimmung, vermittelst des Eindrucks sey also ohne allen Grund und mithin unphilosophisch. Der Stoff zu jenen Bildern allein käme aus den Eindrücken; und so sah er dann auf seinem empirischen Wege alle Realität unsrer Vorstellungen gänzlich verschwinden.

Doch sehen wir nicht ein, wie Hume diese Waffe mit gleichem Glücke gegen Leibnitz brauchen konnte. Dieser letztere Philosoph war durch seine Harmonia präst. gegen jenen Krieger hinlänglich verschanzet. Leibnitz würde Humen antworten: eben weil ich nicht einsehen kann, wie Vorstellung und etwas von ihr Unabhängiges, auf das sie das Bewußtseyn bezieht, zusammenstimmen, (denn diese letztere Beziehung läugnete der Skeptiker nicht) nehme ich eine prästabilirte Harmonie an. Er ist gegen Hume unverwundbar.

Heydenreich fährt fort. „Hume hatte zwischen Erkenntniß der Dinge an sich, und Begriffen vom den bloßen sinnlichen Eindrücken, zwischen einer

absoluten objektiven, und einer lediglich subjektiven Wahrheit, keine Mittelgattung. Hatte er die Unmöglichkeit aller Erkenntniß der Dinge an sich so wohl durch Sinnlichkeit als Vernunft gezeigt, so blieb ihm nun nichts übrig, als alle menschliche Wahrheit auf die Uebereinstimmung unsrer Begriffe, mit den Eindrücken, als welche allein ihre Gegenstände sind, einzuschränken.“ So scheint es. Hume irrte darin, worin vor ihm Locke fehlte, daß er eine Beziehung ohne allen Grund annahm. Die Einbildungskraft schaft ein Bild und bezieht es auf den Eindruck. Welche Harmonie findet aber doch zwischen einem schaffenden und leidenden Vermögen statt? Wo ist hier das Dritte, Verbindende?

Ausserdem gebot dem Zweifler sein eignes Bewußtseyn, ein reales von einem formalen und leeren Denken zu unterscheiden. Aber unterschied er dann nicht wirklich ein reales von einem nichtrealen Denken, indem er den sinnlichen Eindruck als Bedingung der höchsten Wahrheit menschlicher Vorstellungen aufstellte? Vermuthlich dachte sich Hume bey dem sinnlichen Eindruck, die Bedingung des realen Denkens, und unterschied es von dem bloß formalen oder leeren Denken.

Dann hieß sein Satz so viel: die Vorstellung findet ihr Reales in einer einschränkenden Bedingung des Subjekts, welche sinnlich ist, und als eine leidende subjektive Fähigkeit, Eindrücke zu

geradezu dem Fürsten sammt dem Lande gebeut, während Locke sich bescheiden als geborner Unterthan bücket.

Uebrigens ist Leibnitzens Irrlicht kein anderes als der falsche Begriff von Substanz. Dieser trieb ihn mit Gewalt auf seinen Idealismus. Niemand kann Substanz in seinem Sinne wohl anders denken, als eine Monade.

Hume. Es ist bereits erinnert worden, daß Hume's Skeptizismus der durchgeführte Lockianismus, oder das Endresultat dieses Systemes in seiner Vollendung sey.

Hume's Hauptsatz ist: alles Erkennen ist subjektiv; denn es gründet sich bloß auf den Eindruck und auf Reflexion über denselben. Wiederholtem Eindrucke, oder der Gewohnheit schreiben wir fälschlich objektive Nothwendigkeit zu. Auch Locke fand den Grund der Realität unserer Vorstellungen in dem Eindrucke. Hume folgerte etwas ganz Entgegengesetztes daraus, so wie Kant aus dem Hume'schen Resultate, und aus gleichem Grunde. Die Nachfolger giengen tiefer in die Natur des Subjektes ein. — Heydenreich drückt sich in seinen Originalideen (3. B. S. 32 — 33) über das Verhältniß des Hume'schen zu dem Locke'schen, (und auch zum Leibnitzischen) Systeme, folgender Maßen aus. „Der wichtigste Zug in dem verfeinerten Empirismus Humes, ein Zug, wodurch er

sich ganz von Locke entfernet, besteht unstreitig darin, daß er aus der Geschichte der Entstehung unsrer Vorstellungen mit Evidenz zeigt, daß in keiner Vorstellung ein Ding an sich, und dessen Merkmale als Gegenstand vorkommen können, daß die Gegenstände, welche wir von diesen Vorstellungen unterscheiden, an sich selbst nichts sind, als die Eindrücke, wie fern sie Objekte unserer Begriffe sind, daß die Ideen des Verstandes und der Vernunft als bloße Produkte der Reflexion über die Eindrücke, eben so wenig fähig sind, etwas von den Dingen an sich darzustellen. Indem er dieses zeigt, bekämpft er mit gleichem Glücke die dogmatischen Systeme Leibnitzens sowohl als Lockens, in welchen, wie wir schon im vorigen gesehen haben, Erkenntniß der Dinge an sich vorausgesetzt wird, von Leibnitz in seinen angebornen, von Locke in seinen einfachen Vorstellungen." Aber das System Hume's kann nicht sowohl als ein feinerer, subtilerer, es muß als ein tieferer, vollkommnerer, vollendeter Empirismus auf dem Wege Locke's angesehen werden. Die Entfernung des erstern von dem letztern beruht demnach lediglich auf der Vervollkommnerung des Systemes, und nicht etwa auf einem entgegengesetzten Systeme. Die Dinge drücken ihre Bilder in uns ab, und wir stellen diese Bilder uns ursprünglich und einfach vor. Dies behauptete Locke und gründete darauf die Realität

meinen nothwendigen Merkmale der Dinge und die besondern Wissenschaften über die menschliche Seele, das Universum, und die Gottheit. Wer die Grundideen, worauf diese Disziplinen ruhen, verdächtig macht, untergräbt die heiligsten Ueberzeugungen des Menschen. — So war also durch Hume jede Stütze und der Grund jeder zu seiner Zeit vorhandenen dogmatischen Theorie des Erkenntnißvermögens erschüttert, die beyden Hauptsysteme, das Leibnitzische und das Lockische, erschienen im Lichte der kühnen Zweifel jenes Weltweisen in ihrer vollen Blöße, die Metaphysik sah den Umsturz ihres gleisenden Thrones herannahen, und die Menschheit mußte für den Besitz ihrer heiligsten Ueberzeugung zittern. Hume hat in der That auf alle Staaten Europas, denen die Philosophie nicht ganz fremd ist, mächtig gewirkt, vorzüglich aber hat der Geist seines Systems sich über sein Vaterland, Frankreich und Deutschland verbreitet. Seine Alleinherrschaft über die ganze philosophische Welt würde entschieden gewesen seyn, wenn nicht die Anzahl blinder Anhänger an dogmatische Systeme zu jeder Zeit so beträchtlich wäre. Indessen würde zuverläßig Humes Philosophie immer mehr Land gewonnen, und ihr verzehrender Geist nach und nach die edelsten Blüthen menschlicher Glückseligkeit (!) erstickt haben, wäre nicht ein Weltweiser erschienen, fähig jenem philosophisches

Sieger die Spitze zu bieten, und siegreich ihn in der Mitte seiner Eroberungen zu fesseln.“ Abgerechnet, daß hier Heydenreich die Noth, vermuthlich um der Ehre seines Helden willen, mehret, und der Humischen Philosophie einen Einfluß und Umfang zuschreibt, die sie nie besaß, und deren sie nie fähig war; so war auch die innerste Tendenz dieses berüchtigten Systemes, wie wir gezeiget, eine ganz andere; und der Philosoph sollte nicht sprechen wie der Haufen. Kant selbst versichert, Hume habe den ersten Funken der Kritik geschlagen; Heydenreich aber mahlet sich den brittischen Zweifler mit den schrecklichsten Farben des dogmatischen Skeptizismus, der dem Humischen Geiste ganz fremd war. Das dogmatische System beruht auf einer unerwiesenen Voraussetzung, die sich in dem Objekte endiget. Hume gieng aber umgekehrt von der Untersuchung der Erkenntnißvermögen aus, und war sonach ein Kritiker, so wenig ihm auch jene gelungen war. Mit ihm begann die Epoche eines vernünftigern Philosophirens, und ihr Urheber verdienet von dem Geschichtschreiber und Philosophen eher gekrönet als mishandelt zu werden.

Kant. Wir haben nach dem Gespräche selbst über ihn nur wenig hinzuzusetzen. Dieser große Mann scheint es uns darin allein versehen zu haben, daß er das Objekt, in seinem Sinne, in die Transzendentalphilosophie mitbrachte. Das trans-

empfangen, vorgestellt werden muß. Dieser Satz ist wahr; aber er setzte transzendentale Vermögen voraus, wenn aus ihm das Nothwendige und Reale in unsrer Erkenntniß sollte erklärt werden. — Hume blieb auf der letzten empirischen Stufe stehen. Weiter führte ihn der psychologische Geist nicht. Aber gewiß ahndete er, über sich die Höhe und Zuverläßigkeit der Kritik, ausserdem hätte er schwerlich die Forderung machen können, man solle ihm beweisen, daß der Begriff der ursachlichen Verknüpfung mit der ihn begleitenden Nothwendigkeit und Allgemeinheit seinen Ursprung in der Vernunft, unabhängig von aller Erfahrung haben. Sein Problem war also, gewisse transzendentale Vermögen zu entdecken, durch welche die Realität und Nothwendigkeit unsres Denkens auf dem Wege des Subjekts erwiesen würde. Unter dieser Voraussetzung waren seine Angriffe auf Religion, Moralität und Metaphysik überhaupt nichts anders, als heftige Erinnerungen an den dogmatischen Geist, seine täuschende Weisheit zu vergessen, und vor allem jenes kritische Problem zu lösen, dessen Auflösung Hume selbst wahrscheinlich oft genug vergebens versuchte. Das Resultat dieser Betrachtung wird uns um so gewisser, wenn wir bedenken, daß dieser Skeptiker seine, dem Anscheine nach, zerstörende Philosophie selbst Metaphysik nannte, und ihr einen hohen Werth beylegte.

Vers. 4. Th. S. 214 d. Ueb. sagt er: «Metaphysik und Moral sind die wichtigsten Zweige der Wissenschaft; Mathematik und Naturwissenschaft sind nicht halb so viel wörth.» Kant bemerkt über diese Worte in der Vorrede zu seinen Prolegomenen: „Der scharfsinnige Mann sah aber hier bloß auf den negativen Nutzen, den die Mäßigung der übertriebenen Ansprüche der spekulativen Vernunft haben würde, um so viele endlose und verfolgende Streitigkeiten, die das Menschengeschlecht verwirren, gänzlich aufzuheben; aber er verlor dabey den positiven Schaden aus den Augen, der daraus entspringt, wenn der Vernunft die wichtigsten Aussichten genommen werden, nach denen allein sie dem Willen das höchste Ziel aller seiner Bestrebungen ausstecken kann." Es versteht sich, daß diese Bemerkung nach unsrer obigen Darstellung des Hume'schen Geistes nicht mehr paßt. Auch Heydenreich stimmt mit in diese Klage. „Man sieht augenblicklich, sagt er in seinen Originalideen, welcher Ungewißheit nach dem Hume'schen Systeme das menschliche Erkenntnißvermögen Preis gegeben ist, und wie der menschlichen Erfahrung dadurch jeder haltbare Grund entrissen wird. Das Gefährliche des Hume'schen Systems leuchtet noch mehr ein, wenn wir es in Beziehung auf Metaphysik betrachten — Ich verstehe unter Metaphysik die aus der bloßen Vernunft geschöpfte Wissenschaft der allge-

zendentale Erkenntnißvermögen kennt kein Objekt, als solches; es kennt nur Realität, welche sich von jenem, wie Reales vom Formalen überhaupt, unterscheidet. Objekt und Subjekt aber sind nur logische Begriffe, und gelten im realen Denken gleich, d. h. sie werden nicht Eins, wie Fichte glaubt, sondern sie verschwinden in Nichts. Es bleibt nur Realität übrig. Und somit würde endlich auch, will's Gott! in einer sich selbst verstehenden Philosophie das gedankenleere Spiel mit dem Ding an sich wegfallen. — Das Faktum des Bewußtseyns, das eine Beziehung aufs Objekt enthält, müßte dann auf einem andern Wege erklärt werden.

sich ganz von Locke entfernet, besteht unstreitig darin, daß er aus der Geschichte der Entstehung unsrer Vorstellungen mit Evidenz zeigt, daß in keiner Vorstellung ein Ding an sich, und dessen Merkmale als Gegenstand vorkommen können, daß die Gegenstände, welche wir von diesen Vorstellungen unterscheiden, an sich selbst nichts sind, als die Eindrücke, wie fern sie Objekte unserer Begriffe sind, daß die Ideen des Verstandes und der Vernunft als bloße Produkte der Reflexion über die Eindrücke, eben so wenig fähig sind, etwas von den Dingen an sich darzustellen. Indem er dieses zeigt, bekämpft er mit gleichem Glücke die dogmatischen Systeme Leibnitzens sowohl als Lockens, in welchen, wie wir schon im vorigen gesehen haben, Erkenntniß der Dinge an sich vorausgesetzt wird, von Leibnitz in seinen angebornen, von Locke in seinen einfachen Vorstellungen.“ Aber das System Hume's kann nicht sowohl als ein feinerer, subtilerer, es muß als ein tieferer, vollkommnerer, vollendeter Empirismus auf dem Wege Locke's angesehen werden. Die Entfernung des erstern von dem letztern beruht demnach lediglich auf der Vervollkommnerung des Systemes, und nicht etwa auf einem entgegengesetzten Systeme. Die Dinge drücken ihre Bilder in uns ab, und wir stellen diese Bilder uns ursprünglich und einfach vor. Dies behauptete Locke und gründete darauf die Realität

meinen nothwendigen Merkmale der Dinge und die besondern Wissenschaften über die menschliche Seele, das Universum, und die Gottheit. Wer die Grundideen, worauf diese Disziplinen ruhen, verdächtig macht, untergräbt die heiligsten Ueberzeugungen des Menschen. — So war also durch Hume jede Stütze und der Grund jeder zu seiner Zeit vorhandenen dogmatischen Theorie des Erkenntnißvermögens erschüttert, die beyden Hauptsysteme, das Leibnitzische und das Lockische, erschienen im Lichte der kühnen Zweifel jenes Weltweisen in ihrer vollen Blöße, die Metaphysik sah den Umsturz ihres gleisenden Thrones herannahen, und die Menschheit mußte für den Besitz ihrer heiligsten Ueberzeugung zittern. Hume hat in der That auf alle Staaten Europas, denen die Philosophie nicht ganz fremd ist, mächtig gewirkt, vorzüglich aber hat der Geist seines Systems sich über sein Vaterland, Frankreich und Deutschland verbreitet. Seine Alleinherrschaft über die ganze philosophische Welt würde entschieden gewesen seyn, wenn nicht die Anzahl blinder Anhänger an dogmatische Systeme zu jeder Zeit so beträchtlich wäre. Indessen würde zuverläßig Humes Philosophie immer mehr Land gewonnen, und ihr verzehrender Geist nach und nach die edelsten Blüthen menschlicher Glückseligkeit (!) erstickt haben, wäre nicht ein Weltweiser erschienen, fähig jenem philosophischen

Sieger die Spitze zu bieten, und siegreich ihn in der Mitte seiner Eroberungen zu fesseln.“ Abgerechnet, daß hier Heydenreich die Noth, vermuthlich um der Ehre seines Helden willen, mehret, und der Humischen Philosophie einen Einfluß und Umfang zuschreibt, die sie nie besaß, und deren sie nie fähig war; so war auch die innerste Tendenz dieses berüchtigten Systemes, wie wir gezeiget, eine ganz andere; und der Philosoph sollte nicht sprechen wie der Haufen. Kant selbst versichert, Hume habe den ersten Funken der Kritik geschlagen; Heydenreich aber mahlet sich den brittischen Zweifler mit den schrecklichsten Farben des dogmatischen Skeptizismus, der dem Humischen Geiste ganz fremd war. Das dogmatische System beruht auf einer unerwiesenen Voraussetzung, die sich in dem Objekte endiget. Hume gieng aber umgekehrt von der Untersuchung der Erkenntnißvermögen aus, und war sonach ein Kritiker, so wenig ihm auch jene gelungen war. Mit ihm begann die Epoche eines vernünftigern Philosophirens, und ihr Urheber verdienet von dem Geschichtschreiber und Philosophen eher gekrönet als mishandelt zu werden.

Kant. Wir haben nach dem Gespräche selbst über ihn nur wenig hinzuzusetzen. Dieser große Mann scheint es uns darin allein versehen zu haben, daß er das Objekt, in seinem Sinne, in die Transzendentalphilosophie mitbrachte. Das trans-

empfangen, vorgestellt werden muß. Dieser Satz ist wahr; aber er setzte transzendentale Vermögen voraus, wenn aus ihm das Nothwendige und Reale in unsrer Erkenntniß sollte erklärt werden. — Hume blieb auf der letzten empirischen Stufe stehen. Weiter führte ihn der psychologische Geist nicht. Aber gewiß ahndete er, über sich die Höhe und Zuverläßigkeit der Kritik, ausserdem hätte er schwerlich die Forderung machen können, man solle ihm beweisen, daß der Begriff der ursachlichen Verknüpfung mit der ihn begleitenden Nothwendigkeit und Allgemeinheit seinen Ursprung in der Vernunft, unabhängig von aller Erfahrung haben. Sein Problem war also, gewisse transzendentale Vermögen zu entdecken, durch welche die Realität und Nothwendigkeit unsres Denkens auf dem Wege des Subjekts erwiesen würde. Unter dieser Voraussetzung waren seine Angriffe auf Religion, Moralität und Metaphysik überhaupt nichts anders, als heftige Erinnerungen an den dogmatischen Geist, seine täuschende Weisheit zu vergessen, und vor allem jenes kritische Problem zu lösen, dessen Auflösung Hume selbst wahrscheinlich oft genug vergebens versuchte. Das Resultat dieser Betrachtung wird uns um so gewisser, wenn wir bedenken, daß dieser Skeptiker seine, dem Anscheine nach, zerstörende Philosophie selbst Metaphysik nannte, und ihr einen hohen Werth beylegte.

Vers. 4. Th. S. 214 d. Ueb. sagt er: «Metaphysik und Moral sind die wichtigsten Zweige der Wissenschaft; Mathematik und Naturwissenschaft sind nicht halb so viel wörth.» Kant bemerkt über diese Worte in der Vorrede zu seinen Prolegomenen: „Der scharfsinnige Mann sah aber hier bloß auf den negativen Nutzen, den die Mäßigung der übertriebenen Ansprüche der spekulativen Vernunft haben würde, um so viele endlose und verfolgende Streitigkeiten, die das Menschengeschlecht verwirren, gänzlich aufzuheben; aber er verlor dabey den positiven Schaden aus den Augen, der daraus entspringt, wenn der Vernunft die wichtigsten Aussichten genommen werden, nach denen allein sie dem Willen das höchste Ziel aller seiner Bestrebungen ausstecken kann.“ Es versteht sich, daß diese Bemerkung nach unsrer obigen Darstellung des Hume'schen Geistes nicht mehr paßt. Auch Heydenreich stimmt mit in diese Klage. „Man sieht augenblicklich, sagt er in seinen Originalideen, welcher Ungewißheit nach dem Hume'schen Systeme das menschliche Erkenntnißvermögen Preis gegeben ist, und wie der menschlichen Erfahrung dadurch jeder haltbare Grund entrissen wird. Das Gefährliche des Hume'schen Systems leuchtet noch mehr ein, wenn wir es in Beziehung auf Metaphysik betrachten — Ich verstehe unter Metaphysik die aus der bloßen Vernunft geschöpfte Wissenschaft der allge-

zendentale Erkenntnißvermögen kennt kein Objekt, als solches; es kennt nur Realität, welche sich von jenem, wie Reales vom Formalen überhaupt, unterscheidet. Objekt und Subjekt aber sind nur logische Begriffe, und gelten im realen Denken gleich, d. h. sie werden nicht Eins, wie Fichte glaubt, sondern sie verschwinden in Nichts. Es bleibt nur Realität übrig. Und somit würde endlich auch, will's Gott! in einer sich selbst verstehenden Philosophie das gedankenleere Spiel mit dem Ding an sich wegfallen. — Das Faktum des Bewußtseyns, das eine Beziehung aufs Objekt enthält, müßte dann auf einem andern Wege erklärt werden.

Kurze Uebersicht des Weges.

Der wahre Schlüssel zur ganzen Geschichte der Philosophie ist das Streben des Geistes nach der Erkenntniß des Unbedingten. Auf dem Wege zur Metaphysik entstand die Physik, die wegen jener ursprünglichen Tendenz spekulativ begann. Es giebt aber eine doppelte Behandlung der Physik. Sucht man erst ursprünglich das Unbedingte, so beginnt sie spekulativ und so wie jenes Unbedingte wirklich gefunden ist, kehrt sie wieder in sich selbst und endiget ohne Spekulation. Oder man nimmt das Unbedingte schon als gefunden an, und legt es seinen Untersuchungen zum Grunde, dann wird nothwendig alles, mithin auch die Physik, spekulativ, wie in der neusten Zeit. Der erste Forscher suchte das Unbedingte in der Materie der Dinge. Die erste Gehülfin und Lehrerin auf diesem Wege der Nachforschung war ihm die Mathematik. Der sich entwickelnde spekulative Begriff wurde durch die Evidenz seiner Freundin kühn, und stellte sich mitten in die Natur als ihr Unbedingtes hin. Aber es zeigte sich bald, daß er ein bedingter sey, da er

etwas theoretisch erkennbares betraf, welches immer noch eine höhere Bedingung über sich sieht, und sein höchstes nicht in seiner Sphäre hat. Dieser Begriff war ursprünglich materiell, oder er betraf die Materie. Er war beym Thales das Wasser. Sein Nachfolger trat auf einen höhern Gesichtspunkt, nahm die Bedingungen selbst als unendlich an, und stellte, das Thalesische Princip verwerfend, ein unbekanntes Unendliches in der Natur als das Unbedingte hin. — Das Streben nach Realität führte den folgenden Forscher auf die Luft, die er für jenes unendliche Princip hielt. Die Aufgabe war eine doppelte: das Unbedingte als ein Wirkliches zu finden; d. h. in unsrer neuern Sprache: das Unendliche als ein Endliches. —

Anaxagoras fand auf diesem Wege zwei Unbedingte, eins der Form, eins der Materie. Er hatte diese Abstraktion zuerst vorgenommen. Ihr lag zum Grunde die noch nicht ganz reine Unterscheidung des Denkenden von der bloßen Materie, die als Faktum aus des Philosophen eignem Bewußtseyn hervorgieng. Ausserdem hätte ihm ausser sich aller Beziehungsgrund gemangelt. Das Princip der Form lag ihm in einem Verstande der ätherischfeurig, d. h. für ihn unkörperlich war. Das Princip des Seyns, in der Materie selbst. —

Merkwürdig ist es, daß gleich bey dem ersten Anerkennen eines wirkenden Verstandes in der Philosophie dieser als ein bloß ordnendes, nach seinen Gesetzen verbindendes Vermögen erscheint, und daß man das erste Gesetz des realen Denkens, daß der Verstand nichts hervorbringen könne — ohne jenes Gesetz zu erkennen — wie ein allgemeines Naturgesetz, dunkel anerkannt hat. — Die vorhergehenden ersten Philosophen hatten es bloß mit dem Seyn zu thun, wie die heutigen letzten; sie giengen vom Seyn aus, und suchten es aus sich selbst zu erklären, welches entweder materialistisch oder auch logisch möglich ist. Sobald man aber Seyn und Denken, Materie und Form unterschied, konnte man von einem einigen Princip nicht mehr ausgehen; denn beyde können nicht auf einander gegründet werden. — Aber das zu erforschende Unbedingte war hiermit noch nicht gefunden. Spätere Forscher fühlten den Trieb der Vernunft nach Einheit, die mit dem Unbedingten zusammenfallen müsse. Sie fanden diese Einheit nur im Verstande, im Denkenden, das für sie das Princip des Seyns wurde. Alles war Eins. Denn so wie der Verstand schaffend wird, hat man keinen Grund über ein einziges Reales, ihn selbst, hinauszugehen! Alle reale Verschiedenheit verschwindet. — Reflektirten Fichte und seine Freunde auf diesen Punkt, sie würden sich längst die neuen Eleati-

ker genannt haben. So aber ist es ihnen bloß um das Denken oder Setzen, keineswegs aber um das Reale zu thun, wie es bey jenen der Fall war; und das ist dann auch der wahre Unterschied beyder Schulen.

Die spätern Eleatiker nahmen zur Vernunft ihre Zuflucht, um ihr Bewußtseyn zu retten. Sie behaupteten, die Erfahrung habe für den Verstand zwar keine Realität; aber wenn man nur der Vernunft folge, die auf Einheit führe, so sey man ausser Gefahr durch jene getäuscht zu werden. Diese Vernunft nannten sie Feuer, und setzten sie als den unbedingten Grund der Dinge in die Natur.

Das aufgefundene Unbedingte widersprach noch immer dem Bewußtseyn. Der Geist strebte nach Vereinigung, und fand sie in den Atomen. Ist aber das Unbedingte ein Empfindbares, und ist das Unbedingte für uns das Nothwendige, Wahre, so ist alles wahr, was wir empfinden. Die Sophisten entstanden. Das hohe Ziel des Unbedingten war zu Boden gestürzt, und hatte sich unter dem Getümmel der Neigungen verloren.

Sokrates richtete das heilige Zeichen der Menschheit wieder auf, und rettete es vor den Entehrungen der Spekulation, verhüllt, auf den Boden des Praktischen. Hier hatte es seine geweihte mütterliche Erde gefunden; aber es blieb unerkannt. Sokrates hatte mit der Wegwer-

fung aller Spekulation einen dichten Schleyer über es gezogen.

Plato erkannte diesen Fehler, eröffnete den Weg der Spekulation aufs Neue, und fand das Unbedingte in einer idealischen Welt. Sein Fehler war nur, daß er das Bedingte aus ihm theoretisch erkennen wollte; welches nicht möglich ist, da das Theoretische selbst in die Reihe des Bedingten gehört. Aristoteles bemerkte diesen Irrthum und setzte das Unbedingte auf das entgegengesetzte Ufer der Erfahrung, dem das innerste Bewußtseyn eben so sehr widersprach. Epikur versank wieder in lauter Egoismus. Die sokratischen Skeptiker sahen jetzt keinen andern Ausweg, als alles Theoretische, das sich mit dem Unbedingten nicht vereinigen ließe, zu läugnen, und das letztere in das Praktische zurückzuversetzen. —

Die Scholastiker setzten das Unbedingte in die Schule, d. h. in subtile Demonstrationen. — Die folgenden Reformatoren deuteten auf strenge Beobachtung der Natur. — Deskartes setzte es dem Worte nach in die Evidenz der Erkenntniß. — Locke in die einfachen Vorstellungen. — Spinoza in das Universum — und Leibnitz wieder in die idealistische Welt, worüber sich die wirkliche in dem Bewußtseyn verklagte. Doch hatte der letzte Philosoph in seinen angebornen Vorstellungen einen Schritt näher gethan.

Endlich vereinigte Kant beyde Welten, indem er das Unbedingte aus der wirklichen entfernte, durch seine kritische Untersuchung der wirklichen ein eignes Princip erfand, sie aber doch wieder in einer andern Rücksicht auf das Unbedingte, Idealische gründete.

Das Resultat ist: das Unbedingte, nach dem die Vernunft stets geforscht, ist kein theoretisch- sondern ein praktisch-Erkennbares. Aber darin hatten alle Forscher Recht, daß sie es als den Grund des Theoretischen (Wirklichen) aufsuchten.

Man sieht aus diesem kurzen Abriß der Geschichte der Philosophie, daß diese das Unbedingte im Grunde nie in Gott findet. Er ist ihr nur der Vollender.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Rückert, Joseph

Weltgericht der Philosophen

Leipzig 1807

Ph.u. 427 u
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046815-2